فہرست مطالب و فوائد شرح فقہ اکبر موسومہ بہ تعلیم الایمان

صفحہ	مضامین
۹۹	ترتیب القرآن - اعتراض ملحد -
۱۰۳	ہمارا تلفظ وقرأۃ وکتابت مخلوق ہے
۱۰۴	وجود ذہنی
۱۰۵	کلام نفسی ولفظی - ذکر مذاہب
۱۰۷	جو قرآن کو مخلوق کہے کافر ہے -
۱۱۰	قرآن مین خدا نے جن لوگون کا ذکر فرمایا وہ ازل مین کلام تھا جو اپنے وقت پر موجود ہوئے -
۱۱۲	صفات آلہی جیسے سننا وغیرہ کسی مخلوق کی صفت سے کچھ مشابہت نہین رکھتی
۱۱۴	جبرئیل نے کلام اللہ تعالیٰ کیونکر سنا -
۱۱۵	ملحدین کا رد -
۱۱۷	خدا کیلیے مکان نہین ہے -
۱۱۸	مجسمہ کا رد
۱۱۹	اللہ باقی یعنی کبھی فنا نہین ہے -
۱۲۰	اللہ تعالیٰ نے زمانہ پیدا کیا - وہ جسم نہین
۱۲۲	ملحدون کے مذاہب -
۱۲۳	اللہ تعالیٰ نہ جوہر ہے نہ عرض ہے
۱۲۴	تعریفات عرض کی تقسیم وتناہی و مذاہب
۱۲۷	اجزاے خارجی وذہنی -
۱۲۸	اللہ تعالیٰ کا مثل نہین -

صفحہ	مضامین
۱۲۹	الوجہ والید والنفس وغیرہ صفات ہین -
۱۳۰	آیات متشابہات مین تاویل -
۱۳۲	متشابہات پر ایمان کا عمدہ طریقہ -
۱۳۵	غضب ورضا صفات ہین - ذکر مجسمہ -
۱۳۶	حروف مقطعات - ایمان متشابہات
"	وجود خالق پر استدلال -
۱۳۹	ایجاد عالم -
۱۴۰	فناے مادہ -
۱۴۱	علت ومعلول ہیولی وصورت ہیولی باطل ہے -
۱۴۳	اجزاے لایتجزی -
۱۴۴	حضرت صدیقؓ کا ایک مشرک سے شرط کرنا -
۱۴۵	تاویل آیات عدم العلم -
۱۴۶	وجود اشیاء بمشیت حق ہے
"	اللہ تعالیٰ سب جانتا ہے -
۱۴۸	ہر کام کا سبب - لوح محفوظ -
۱۴۹	کتابت بالوصف -
۱۵۰	قضا وقدر -
۱۵۱	مشیت برحق ہے - ذکر معتزلہ وغیرہ -
۱۵۳	صفات ازلی مین - ذکر مذاہب -

اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون

الحمد لله والمنة کہ کتاب ہدایت نصاب مایۂ توفیق اذعان و ایقان مسمی باسم موسوم بہ

تعلیم الایمان

ترجمہ

شرح فقہ اکبر

مترجمہ عالم اکمل فاضل افضل ماہر رموز عقائد ایمان جناب مولوی نجم الغنی خانصاحب رامپوری

در مطبع منشی نولکشور واقع لکھنؤ بار دیگر طبع شد

بسم اللہ الرحمن الرحیم

سرنامہ حمد رب العزت کی زیبا ہے جو عالم اور اہل عالم کا پروردگار ہے اور نعت اُسکے رسولؐ کی شایان ہے جو آدم اور بنی آدم سے بڑھکر ہے اور اُسکا نام محمد مختار ہے حمد وصلوۃ کے بعد فقیر حقیر پر تقصیر محمد نجم الغنی خان متوطن رامپور قسمت روہیلکھنڈ ابن مولوی محمد عبد الغنی خان ابن مولوی محمد عبد الرحمن خان ابن مولانا حاجی محمد سعید صاحب محدث شاگرد حضرت شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی برادران دینی کی خدمت مین عرض کرتا ہے کہ رسالہ فقہ اکبر علم عقائد مین ایک نہایت جامع اور مختصر رسالہ ہے جسکو امام اعظم ابوحنیفہ کوفی رحمۃ اللہ علیہ نے جو تابعین سے ہین تصنیف فرمایا ہے امام کو اہل ہوا و بدعت سے اکثر مناظرے کا اتفاق ہوتا تھا چونکہ بصرے مین بدعت کی آگ بھڑک اُٹھی تھی اور تقریباً بیس فرقے شائع ہوگئے تھے امام نے اپنی ہمت کو اعلاے کلمۃ اللہ مین مصروف فرمایا اسلیئے امام نے علم کلام کی بنا ڈالی اور عقائد کے اصول مسائل کو دلائل شرعیہ سے ثابت کیا امام کے عہد مین فلسفیانہ طریقے پر علم عقائد مین معتزلہ نے کلام کرنا شروع کردیا تھا اور گو ابتک فلسفے کی اصطلاحات اور فلسفی مباحث کی تحریرات مین زیادہ نہین کیے جاتے تھے اور فلسفے کے مطالب عالیہ علم کلام کا جزو نہین بنے تھے لیکن اس مین

شاک نہین کہ ایسے مباحث علم کلام مین درج ہونے شروع ہو گئے تھے اس لیئے امام نے اس رسالے مین اُسی طرز پر کلام کیا ہے۔ مولوی شبلی کا سیرۃ النعمان مین یہ کہنا کہ ایک جگہ اُس مین جوہر و عرض کا لفظ آیا ہے حالانکہ یہ فلسفیانہ الفاظ اُس وقت تک زبان مین داخل نہین ہوئے تھے تحقیق کے خلاف ہے اس لیے کہ علاوہ فقہ اکبر کے امام سے دوسری جگہ بھی ایسے الفاظ کا استعمال منقول ہوا ہے چنانچہ ملا علی قاری منح الروض الازہر مین لکھتے ہین کہ امام ابوحنیفہ سے اعراض اجسام مین کلام کرنے کی نسبت دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ اللہ عمرو بن عبید پر لعنت کرے کہ ان مین کلام کرنے کا دروازہ اُس نے آدمیون پر کھولا ہے یہ عمرو یزید بن ناقص بن عبید الملک بن مروان کے داعیون مین سے تھا جب منصور دوانقی خلیفہ عباسی والی ہوا تو اُس کی امامت کا قائل ہو گیا چلپی کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون مین لکھتے ہین کہ ابو مطیع حکم بن عبد اللہ بلخی نے فقہ اکبر کی روایت خاص امام سے کی اور اس کی شرحین بہت سے علما نے لکھین اور یہی مشہور و متداول ہے بعض محققین کی یہ رائے ہے کہ یہ وہ نسخہ نہین جو امام کی تصنیف ہے اسکو ابوحنیفہ محمد بن یوسف بخاری کی تصنیف بتاتے ہین اشتباہ واقع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دونون تالیف اور دونون مؤلفون کے نام ایک تھے یعنی دونون تالیف کا نام فقہ اکبر تھا اور دونون مؤلفین کی کنیت ابوحنیفہ اور عجب نہین کہ محمد بن یوسف نے اپنی تصنیف کا نام فقہ اکبر رکھا ہو تاکہ لوگون کو دھوکا ہو اور یہ کتاب تواردِ علمین سے مشہور و متداول ہو جاوے امام اعظم کی فقہ اکبر اور تھی جو کمیابی کی وجہ سے اکابر کی نظرون سے نہین گذری تھی اسی لیے بعض اکابر نے ایسے نسخ فقہ اکبر امام خیال کر لیا۔ علامہ ابن حجر مکی نے نہایت شد و مد سے فقہ اکبر مشہور کو بخاری کی کارستانی بتایا ہے اور سید محمد برزنجی شافعی نے بھی اُسکو ابوحنیفہ محمد بن یوسف بخاری کی تصنیف بتایا ہے اور جمہور حنفیہ کہتے ہین کہ یہی فقہ اکبر مشہور بین الجمہور امام اعظم کی تصنیف ہے کسی اور کتاب پر فقہ اکبر امام اعظم کا اطلاق صحیح نہین اور اس رسالے کو امام نے خود تصنیف نہین کیا ہے بلکہ ابو مطیع بلخی نے اپنی مرویات کو جمع کیا ہے اس کو امام کی تصنیف اس وجہ

سے کہتے ہین کہ ابو مطیع نے مرویات امام اعظم کو اس مین جمع کیا ہی پس جو لوگ کہتے ہین کہ فقہ اکبر امام کی تصنیف ہے اون کی مراد یہ نہین ہے کہ اُسکو امام نے خاص اپنے قلم سے لکھا ہے بلکہ ابو مطیع نے مرویات امام کو جمع کرلیا ہے اور اسی وجہ سے علامۂ ذہبی نے عبر فی اخبار من غبر مین ابو مطیع کا جہان ذکر کیا ہے ان لفظون سے کیا ہی کہ صاحب الفقہ الاکبر چونکہ مرویات امام تھے اس لیئے یہ رسالہ امام کی طرف منسوب ہے چنانچہ متقدمین کی بہتیری کتابون کی نسبت اسی قسم کا دستور چلا آتا ہے مثلاً مسند امام اعظم اور مسند امام شافعی پس جماہیر مشاہیر شراح محققین متاخرین فقہ اکبر نے فقہ اکبر مشہور ہی کو امام صاحب کی افادات مشہورہ سے ٹھہرا کر اُس کی شرحین لکھی ہین پھر اس سے بڑھکر اور کیا سند ہوسکتی ہے کہ یہ امام اعظم کی فقہ اکبر ہے فخر الاسلام بزدوی نے بھی اسکو امام صاحب کی طرف منسوب کیا ہے اگر حنفیہ متقدمین نے فقہ اکبر مشہور کی شرح لکھنے کی طرف توجہ نفرمائی تو یہ دلیل اس بات کی نہین ہوسکتی کہ یہ رسالہ امام صاحب کا نہین ہی شراح فقہ اکبر مشہور کو اگر کیفیت تدلیس وتلبیس کی معلوم ہوتی تو مصنوعی فقہ اکبر کو فقہ اکبر خیال کرکے شرح نہ لکھنے کی طرف توجہ فرماتے تو ایسے ابو حنیفہ بخاری کی طرف منسوب کرکے شرح لکھتے پس یہ نہایت تعجب کا مقام ہی کہ شراح پر اس کا حال نہ کھلا اب دریافت کرنا چاہیئے کہ اصل یہ فساد برپا کیا ہوا معتزلہ کا ہی کہ اکثر علما ان کے فقہیات مین مذہب حنفی کے مقلد تھے جب اُنپر الزام عائد ہوتا تھا کہ امام صاحب کی فقہ کی روایت و درایت کو تسلیم کرتے ہو پھر اُنکے عقائد کو جو اُن کی تصنیف فقہ اکبر مین مصرح ہین کیون نہین مانتے تب اُنھون نے یہ حیلہ اختراع کیا کہ امام صاحب نے کوئی کتاب تصنیف نہین فرمائی ہے اور فقہ اکبر ابو حنیفہ بخاری کی تصنیف ہے نہ امام صاحب کی وہ چونکہ علمائے حنفیہ مین شمار کیئے جاتے ہین بعض متاخرین اشاعرہ مثلاً ابن حجر اور سید محمد برزنجی وغیرہ نے دھوکا کھاکر یہ قول اپنی تصنیفات مین بھی بحوالہ بعض حنفیہ مندرج کردیا ہے حالانکہ اکابر حنفیہ بخوبی دفع اشتباہ کرتے چلے آئے ہین اور فقہ اکبر مشہور کی شرحین لکھتے رہے ہین علامہ الیاس بن ابراہیم نے مقدمہ شرح فقہ اکبر مین فرمایا ہے

لما کان کتاب الفقہ الاکبر مما ثبت بالاسناد الصریح الاشتہار انہ مما الفہ الامام المقدم والہمام المکرم

سراج الامة ومقتدے الائمہ ابوحنیفة الکوفی وما نقل من بعض السفلة المعتزلة والجہلة
المتخذلة من ان الامام اباحنیفة لیس لہ کتاب وان ہذا الکتاب لمحمد بن یوسف المعروف بابی حنیفة
النجاری فہو غلط صریح وشطط قبیح اختلفوہ من حیث ان ہذا الکتاب فیہ ابطال قواعدہم
وابطال عقائدہم الی آخرہ اور امام برزانی نے کتاب مناقب امام صاحب مین
فرمایا ہے فان قلت لیس لابی حنیفة کتاب مصنف قلت ہذا کلام المعتزلة ودعواہم انہ
لیس لہ فی علم الکلام تصنیف غرضہم فی ذلک نفی ان یکون الفقہ الاکبر لہ لانہ صرح فیہ باکثر قواعد
اہل السنة والجماعة ودعواہم انہ کان من المعتزلة وذلک الکتاب لابی حنیفة النجاری لانہ غلط
صریح اگرچہ بہت سے مؤرخین ابومطیع کو اپنے خیالات سے مجروح ٹھہراتے ہین اور امام
احمد بن حنبل اور یحیے بن معین اور عمر بن قلانسی اور بخاری اور ابوداؤد اور نسائی اور ا
ابوحاتم محمد بن حبان بستی اور عقیلی اور ذہبی اور ابن جوزی اور ابن عدی اور دارقطنی اور
ابوحاتم رازی وغیرہ اُن کو روایت حدیث مین غیر معتبر ضعیف صاحب رائے واہی
جانتے ہین مگر اس سے اس رسالے کی خوبی مین فرق نہین آسکتا اور اگر اس مین ابومطیع
کی روایت کہین درج نہین تو اس مین مضائقہ نہین کیونکہ جب فقہ اکبر بقول علمائے
امجاد امام اعظم سے مروی ہے تو اس مین بلخی کی روایت کے درج نہونے سے خرابی
لازم نہین آتی اکثر کتابون کے راویون نے اپنا نام درج نہین کیا ہے اور کسی فقہ اکبر
غیر مشہور کی روایت ابومطیع سے ثابت بھی ہوجائے تب بھی اس سے بطلان وکذب فقہ اکبر
مشہور کا ثابت نہین ہوسکتا ابومطیع کی مرویات کا انحصار نہین ہے۔ اکابر علما کی تحریرات
سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ابومطیع صاحب امام اعظم اور راوی فقہ اکبر کے تھے اور وہ اسی
فقہ اکبر کو امام صاحب کے افادات سے بتلاتے ہین اور اسی کو مرویات ابومطیع سے جانتے ہین
اور تمام شراح کا یہی عقیدہ ہے ملا کاتب علی قاری کی شرح کی نسبت لکھتے ہین ہو شرح
کبیر ممزوج یعنی وہ بڑی شرح ہے اور گڈمڈ ہے پس سید محمد برزنجی سے حیرت ہے کہ اُنھون
نے ملا علی قاری کی فقہ اکبر مشہور کو امام اعظم کے افادات سے سمجھ کر شرح لکھنے پر تعجب کیا ہی
پس ہرگز یقین نہین ہوسکتا کہ رسالہ فقہ اکبر مشہور امام صاحب کا نہین ہی اور ملا علی قاری

وغیرہ اکابر نے زبردستی یا ناواقفی سے اُس کو امام صاحب کا ٹھہرادیا۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ جب ایک جم غفیر علمائے نحریر نے فقہ اکبر مشہور کو امام صاحب کی طرف منسوب کیا اور اُسکی شروح وتراجم تصنیف فرمائے اور اُسکے اقوال سے بطور استناد واستدلال کے جا بجا حوالے لائے۔ تو صرف کسی قول شاذ ونادر یا اپنے قیاس سے امام کی تصنیف نہونے پر جزم کرلینا اور ان اکابر کے قول پر اعتماد نکرنا اہل انصاف کے نزدیک ہرگز قابل تسلیم نہین ہے۔ بہرصورت مین اس رسالے کی شرح اپنے اہل ملک کے فائدے کی غرض سے زبان اُردو مین لکھتا ہون کہ وہ علم کلام کے اس مفید رسالے سے نفع اوٹھائین۔

علم کلام کی تعریف اور موضوع اور فائدہ اور غرض اور غایت

مولوی محمد اعلےٰ نے کشاف اصطلاحات الفنون مین علم کلام کی تعریف یون کی ہے علم کلام وہ علم ہے جس کے سبب عقائد دین محمد صلے اللہ علیہ وسلم کو دلائل کے ساتھ ثابت کرنے اور اُن پر سے اعتراض اُٹھادینے کی قدرت حاصل ہوجاتی ہے اور اُسکے موضوع مین متقدمین اور متاخرین کا اختلاف ہے متقدمین کہتے ہین کہ علم کلام کا موضوع اللہ تعالےٰ کی ذات وصفات ہین اور بعض متقدمین نے کہا ہے کہ موضوع اس کا موجود من حیث ہو ہو ہے یعنی موجود مطلق جو کسی چیز کے ساتھ مقید نہین ہوتا اور متاخرین کے نزدیک اس کا موضوع معلوم ہے اس حیثیت سے کہ اُس سے عقائد دین محمد صلے اللہ علیہ وسلم کا ثابت کرنا متعلق ہوتا ہے خواہ وہ تعلق قریب ہو یا بعید وجہ اسکی یہ ہے کہ اس علم کے مسائل یا تو دین کے عقائد ہین جیسے صانع عالم کے لیئے وحدت اور قدامت کا ثابت کرنا یا ایسے قضیے ہین کہ اون پر یہ عقائد موقوف ہوتے ہین جیسے اجزاے لاتیجزے سے اجسام کا بننا اور خلا کا جائز ہونا اور حال کا منتفی ہونا اور معدومات کا متمیز نہونا جو معاد مین محتاج الیہا ہین اور اللہ تعالےٰ کی صفات کا متعدد موجود فی ذاتہ ہونا اور علم کلام کا فائدہ اور غرض اتنی چیزین ہین (۱) تقلید کے گڑھے سے ترقی کرکے اوج یقین پر چڑھ جانا (۲) مسترشدین کو ارشاد کرنا حجت بیان کرکے (۳) معاندین کو الزام دینا اُن پر حجت قائم کرکے (۴) قواعد دین کی حفاظت کرنا تاکہ معاندین اُن پر شبہات نکرسکین (۵) دوسرے علوم شرعی کو اُس سے بنانا کیونکہ سارے علوم شرعی کی یہی جڑ ہے اسی سے

سب سکتے ہین کیونکہ جب تک صانع عالم کا وجود جو قادر اور تکلیف دینے والا اور بھیجنے والا رسولون کا اور نازل کرنے والا کتابون کا ہے ثابت نہو جائے گا علم تفسیر اور فقہ اور اصول فقہ کیسے متصور ہو سکتے ہین یہ تمام علوم اسی پر موقوف ہین جب تک بنیاد درست نہووے گی دیوار کیسے بن سکے گی۔ اور غایت ان تمام باتون کی سعادت دارین کو پہونچنا ہے۔ اب یہان سے علم کلام کے مرتبے کو خیال کرو کہ کس پائے کا ہے اسلئے کہ غایت کا شرف علم کے شرف کو متلزم ہے جس علم کی غایت عمدہ ہوتی ہے وہ علم بالضرور عمدہ ہوتا ہے۔ اور اسکے دلائل بھی یقینی ہین عقل کے نزدیک مسلم ہین اور نقل بھی اُن کی تائید کرتی ہے اور جس چیز پر عقل شہادت دے اور نقل اُسکی تائید کرے وہ قابلِ وثوق ہوتی ہے کیونکہ صحت دلیل مین شبہہ نہین رہتا اور چونکہ تمام علوم شرعی کے موضوعات اور حیثیات کا ثبوت علم کلام مین ہوتا ہے اس لیے علم کلام کے مبادی اور کسی علم مین مذکور نہین ہوتے بلکہ اُس کے مبادی خود ظاہر ہوتے ہین اور جو ایسے نہین ہوتے وہ علم کلام ہی مین بیان کیے جاتے ہین اور اس حیثیت سے کہ وہ علم کلام مین بیان کیے جاتے ہین اس علم کے مسائل کہلاتے ہین اور نیز اس علم کے یہ مبادی دوسرے مسائل کے بھی مبادی ہوتے ہین لیکن اُن مسائل پر جنکے یہ مبادی قرار پاتے ہین موقوف نہین ہوتے ورنہ دور لازم آتا کیونکہ مسائل تو مبادی پر موقوف ہوتے ہین اور جب مبادی بھی مسائل پر موقوف ہوتے تو صریحًا دور تھا۔ اور جب کتب کلامیہ مین ایسے مسائل مذکور ہون جن پر عقائد کا ثبوت موقوف نہو اور نہ عقائد پر سے شبہات کا دفع کرنا اُنسے مقصود ہو تو اونکو ایسا سمجھنا چاہیئے کہ علما نے کثرت فائدہ کے لیے اور علوم کے مسائل کو اُس مین ملا دیا ہے۔ علم کلام کو کسی اور علم شرعی سے مدد نہین پہونچ سکتی بلکہ یہی اور علوم کو مدد پہونچاتا ہے کیونکہ وہ تمام علوم شرعی کا علے الاطلاق رئیس ہی۔ علم الٰہی اور علم کلام مین فرق یہ ہے کہ علم کلام مین بحث قانون اسلام کے موافق ہوتی ہے بر خلاف علم الٰہی کے کہ اس مین بحث قانون عقل کے موافق ہوتی ہے خواہ اسلام کے موافق ہو یا نہو۔ اور اس علم کو علم کلام اس لیئے کہتے ہین کہ ظاہر تر اس فن کا مسئلہ جس مین کلام کیا

کیا گیا اور اُس پر قتال ہوا وہ کلام الٰہی کا مسئلہ تھا کہ معتزلہ علانیہ یہ بات کہتے تھے کہ اللہ کا کلام یعنی قرآن مخلوق و حادث ہے اور اون کی طرف سے اہل سنت پر آفت رہی لہذا وہی نام اس فن کا رکھدیا گیا اس لئے کہ انھون نے اس علم کے تسمیہ مین فلاسفہ کا مقابلہ کیا جس طرح اُنھون نے اپنے ایک فن کا نام منطق رکھا ہے اسی طرح اُنھون نے اپنے ایک فن کا نام کلام رکھدیا سو منطق و کلام دونون مترادف ہین کیونکہ جس طرح منطق سے علوم فلسفیہ مین عقل دوڑانے اور دلیل لانے پر قدرت حاصل ہوتی ہے اور اُسکے قواعد کی پابندی در عایت سے رائے انسان غلطی سے محفوظ رہتی ہے اسی طرح تحقیقات فن شرعیہ مین فن کلام سے کلام کرنے اور خصم کو الزام دینے پہ قدرت حاصل ہوجاتی ہے پس عقل کی اصلاح فکر کی تصحیح دلائل اصول و عقائد مین یہی علم کلام کا مقصود اصلی ہے مگر اس طریق مین خار شک و شبہہ اس قدر ہین کہ پائے عقل ہر قدم پر زخمی ہوتا ہے ربیع نے امام شافعی سے روایت کی ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی کتابون کی کسی کے لیئے وصیت کرے تو اُس وصیت مین کتب کلام داخل نہونگی اس لیئے کہ کلام کو علم شمار نہین کیا ہے اور امام مالک نے کہا ہے کہ اہل بدع و اہوا کی شہادت ناجائز ہے اور مراد اُسسے علماے کلام ہین کوئی ہون کہین ہون خواہ موافق رواج عام حنفی ماتریدی کہلاتے ہون یا شافعی شعری اور امام احمد نے علماے کلام کو زنادقہ کہا ہے اور زندیق اُسے کہتے ہین جو روز آخرت اور وحدانیت خالق پر ایمان نہ لایا ہو اور تعلب نے اس لفظ کے معنے ملحد اور دہری کہے ہین مگر یہ سب اون لوگون کا تعصب ہے جن کا دعوے ہے کہ ہم سنت و راہ صحابہ پر چلتے ہین اور ظاہر و باطن مین معتقد و عامل صالح مطابق ادلہ کتاب و سنت کے ہین امام غزالی نے احیاء العلوم مین کیا خوب کہا ہے کہ اکابر متکلمین کی غرض کلام سے یہ نہین ہے کہ اپنے عقائد کی تصحیح اس سے کرین اون کے عقائد کا ماخذ وہی چراغ نبوت ہے علم کلام تو صرف معاندین کے الزام دینے اور قائل کرنے کے لیے ہے تصور صحیح کرنے سے معلوم ہوسکتا ہے کہ رد شبہات دہریہ ابتداے اسلام مین ہمارے نبی اور صحابہ اور تابعین کے اقوال سے بھی ہمکو ہوتا تھا اور آخر وہ اصطلاحات علم حکمت کی جو بمقابلے دہریون کے معارضے

اور جوابات مین بولنی ضرور تھین اون کے اقوال مقدسہ مین بھی وارد ہو نے لگین اور اُن الفاظ کا زبان زد ہونا مجبوری تھا مگر کرنا ہی پڑا اور پھر بعد اُن حضرات کے علماے اسلام کو ضرورت زیادہ ہوئی کہ اُنھون نے فلسفہ بغرض رد اباطیل حکماے قدیم کے سیکھا اگرچہ بعض لوگون کو توغل زیادہ بھی ہوا کہ اتنا اُنکو مجاز نہ تھا اور یہ غلطی اوستاد اور علم کی تھی خواہ آزادی اور خود سری متعلم کی مگر تکمیل علم کلام کی اچھی ہوگئی خصوصًا امام رازی اور امام غزالی کی سعی کو اللہ تعالےٰ مشکور کرے اُنکی مساعی جمیلہ نے فلسفے کی جڑ کو اوکھیڑ کر پھینک دیا اور شبہات دہریہ پادر ہوا ہوگئے اگر وہ لوگ ایسا نکرتے تو اونھین کے مجاہدات سے دہریت کے پھیلنے مین جیسے آج کل بوجہ عدم توجہ علماے اسلام کے زور شور پر ہے کچھ باقی رہتا کبھی نرہتا اور ہرگز نرہتا پس جسطرح علماے اسلام جو سابق مین تھے اُنھون نے اپنے مذہب کی سچائی اور بے عیب ہونے کا اعتقاد کر کے کمر ہمت چست باندھی اور خود فلسفے کے مسائل سے دہریت کو باطل کیا اُسی طرح ہمکو بھی پورا یقین ہے کہ حال کا فلسفہ جسکی بنا محض تجربات پر ہے جب ہم اوسکے رد پر کمر بستہ ہونگے تو بامداد غیبی اُنھین آیات اور احادیث سے اسکو بھی رد کر دینگے جن پر مدار ہمارے اعتقادات کا ہے ہان اتنی بات ضرور ہے کہ اُس جدید فلسفے کے مسائل کو بھی اُسی قدر ہم جان لین جس قدر فلسفۂ قدیم کو علماے قدیم نے جانا تھا سواے رد شبہات کے ایک امر کس قدر ضروری ہے کہ ان شبہات کا سمجھنا بھی بدون اس فن کی مصطلحات جاننے کے نہین ہو سکتا ہے اگر یہ کہا جاے کہ جو گروہ فلسفۂ جدید کی تعلیم سے بہرہ ور ہو گیا وہ اپنے مذہبی عقائد سے بے بہرہ ہے تو اس کا یہ سبب نہین ہے کہ انکی تعلیم کامل اور انکی تربیت اعلیٰ درجے کی ہے بلکہ اس کا سبب صرف یہ ہے کہ وہ علم مین ناقص ہین اور انکی تعلیم بالائی ہے اس لیے جب انکی کمزور دماغی کشتیان بے بادبان اور بے ناخدا کے علوم جدیدہ کے وسیع اور متلاطم سمندر مین پڑ جاتی ہین تو وہ شبہے اور مایوسی کی چٹانون سے ٹکرین کھا کر غارت ہو جاتی ہین اور دین اسلام کے حقائق اور دقائق کی ناواقفیت انکو زمانۂ حال کے علمی مسائل سے حیرت مین ڈالدیتی ہے مگر یہ کوئی نئی بات نہین ہے جو زمانۂ حال کے علوم اور مغربی تعلیم

سے خصوصیت رکھتی ہو یہی حال یونانی علوم کی تعلیم کا تھا اور یہی کہ جو لوگ اپنے عقائد اور اپنے مذہبی مسائل کی حقیقت سے بے خبر ہین انھین یونانی فلسفے کی تعلیم ایسا ہی نقصان پہونچاتی ہے اور وہ یونانی علوم کے مقابلے مین اپنے عقائد مین شک کرنے لگتے ہین مگر جو اسلام کی حقیقت سے واقف ہین اور اسکے اصول اور فروع سے خوب ماہر اور شریعت کے اسرار اور قرآن مجید کے دقائق وحقائق سے آگاہ ہین انکو نہ پہلے یونانی علوم سے نقصان پہونچے کا خوف تھا نہ اب یورپ کے جدید علوم سے کچھ اندیشہ ہے **فائدہ** جمہور اشاعرہ اور معتزلہ اگرچہ کہتے ہین کہ دلائل نقلی سے یقین کا فائدہ حاصل نہین ہوتا مگر حق یہ ہے کہ دلائل نقلی شرعیات مین یقین کا فائدہ دیتی ہین اور قراین اس پر مشاہدہ یا تواتر ہوتے ہین کہ ان قرائن کی وجہ سے یقین کے مخالف جتنے احتمالات ہین وہ اٹھ جاتے ہین مثلاً ارض اور سما اور صیغۂ ماضی اور حال اور استقبال اور امر ونہی اور اسم فاعل وغیرہ رسول علیہ السلام کے زمانے سے برابر انھین معانی مستعملہ مین منقول ہوتے چلے آرہے ہین اور جو استعمالات انکے اب ہین وہی پہلے بھی تھے ہان دلائل نقلی عقلیات مین یقین کا فائدہ نہین دے سکتین۔

دلائل نقلی یقین کا فائدہ دیتی ہین

اس متن کا نام فقہ اکبر ہے فقہ سے مراد یہان علم کلام ہے کیونکہ متقدمین کے نزدیک علم کلام کا یہ بھی ایک نام ہے اور متاخرین کی اصطلاح مین فقہ کا اطلاق صرف احکام مشروعہ پر ہوتا ہے اور اکبر اسلیے کہا گیا ہے کہ ہر علم کی عظمت وشرف معلوم کی عظمت وشرف کیوجہ سے ہے اور ظاہر ہے کہ کوئی معلوم اللہ کی ذات وصفات سے بڑا نہین ہے اور اس رسالے مین ان چیزونکا ذکر ہوا ہے اسلیے اسکا نام فقہ اکبر رکھا ہے اس تمہید کے بعد اب اصل متن کی شرح عرض کرتا ہون **اصل التوحید** مطلب یہ ہے کہ یہ کتاب توحید حق کے پہچاننے کی بنیاد ہے اور بعبارت دیگر یہ کتاب حقیقت توحید کے بیان مین ہے علم کلام کو علم توحید وصفات بھی کہتے ہین چونکہ اس فن مین کلام الٰہی اور توحید وصفات الٰہی کی بحث معظم مسائل سے ہے اس لیے یہ تسمیۂ کل باسم جزء ہے اور توحید لغت مین ایک جاننے اور ایک کہنے کو کہتے ہین اور اصطلاح تصوف مین توحید یہ ہے کہ دل کو غیر خدا کی آگاہی سے خالی کرنا اور اصطلاح علم کلام مین توحید یہ ہے کہ ذات الٰہی کو اُن چیزون سے خالی کرنا جو فہم اور ذہن اور وہم

مین متصور و متخیل ہون توحید تین طرح پر ہے ایک اللہ پاک کی ربوبیت و اسماء و صفات کا
پہچاننا دوسرے اسکی الوہیت و عبادت کا پہچاننا تیسرے اُسکے افعال کا پہچاننا دین اسلام
کا نام توحید اسی لیے رکھا گیا ہے کہ اُسکی بنیاد تین شناخت پر ہے ایک یہ کہ اللہ اپنے ملک
و افعال مین وحدہ لاشریک لہ ہے دوسرے یہ کہ اپنی ذات مین بے ہمسر و ضد ہی تیسرے
یہ کہ اپنی الوہیت مین یکتا ہے سارے پیغمبرون کی توحید انھین تین اقسام کی طرف منقسم ہے
ہر قسم دوسری قسم کو لازم ہے اُس سے جدا نہین ہو سکتی ہی جسنے ایک کو مانا دوسری کو نہ مانا
اُسنے پورا حق توحید کا ادا نکیا توحید سے مراد کچھ فقط توحید ربوبیت کی نہین ہی کہ اکیلے اللہ کو
خالق عالم جان لے جس طرح بعض اہل کلام و تصوف سمجھتے ہین جب تک کہ لا الٰہ الا اللہ کی گواہی
نہ دے یعنی اعتقاد نکرے کہ اللہ کے سوا کوئی عبادت کا مستحق نہین ہے آلہ سے مراد باجماع
اہل علم معبود ہے اور عبارت کی یہ تقدیر کہ لا موجود الا اللہ جو صوفیہ قائلین وحدت وجود نے
بیان کی ہے بالکل باطل ہی غرضکہ بات یہ ٹھہری کہ اصل توحید دو طرح پر ہے ایک توحید
ربوبیت و خالقیت وغیرہ اس توحید کے یہ معنے ہین کہ اکیلا اللہ ہی سارے عالم کا خالق
و رب و رازق ہے اس کا انکار کوئی مشرک بھی نہین کرتا ہے اور نہ اس امر مین کسی کو خدا
کا شریک بناتا ہے دوسری توحید عبادت ہے کہ عبادت کی ساری قسمین اکیلے اللہ
ہی کے لیے بجالائے کسی کو کسی طرح کی عبادت مین بھی اللہ کا شریک نکرے اس توحید مین
اکثر لوگ شرک کیا کرتے ہین اللہ کے بہت سے شریک ٹھہراتے ہین اسی لیے جتنے رسول
آئے وہ اس کام کے لیے بھیجے گئے کہ توحید ربوبیت کو ثابت و مقرر رکھین اور توحید عبادت
کی طرف مشرکون کی دعوت کرین ۔ توحید کے دو غلاف ہین ایک لا الٰہ الا اللہ کا زبان سے
کہنا یہ توحید زبانی تثنیہ و تثلیث کے برخلاف ہے جس کے قائل مجوس و نصارے ہین
دوسرا غلاف یہ ہے کہ دل مین کسی طرح کا خلاف و انکار اس قول کے مفہوم و منطوق
سے نہو بلکہ دل سے اعتقاد اور تصدیق پر مشتمل ہو یہ توحید عام لوگون کی ہوتی ہی خلاصہ
توحید کا یہ ہے کہ سب کام اللہ کی طرف سے جانے اسباب اور وسائط کی طرف التفات
نکرے اللہ کی عبادت کرے کسی غیر کو نہ پوجے توحید سے میل باطل کا اتباع دور ہو جاتا ہے

کیونکہ خواہش باطل کا متبع اپنی خواہش کو معبود ٹھہرا لیتا ہے توحید ربوبیت مین ساری خلق کیا مومن اور کیا کافر برابر ہے توحید الوہیت سے مومنین ومشرکین کے درمیان تفرقہ معلوم ہوتا ہے اسی لیے اسلام کا کلمہ لا الٰہ الا اللہ ٹھہرا ہی اگر کوئی یون کہے گا لا رب الا اللہ تو محققین کے نزدیک کافی نہوگا بندون سے جو توحید مطلوب ہے وہ یہی توحید الوہیت ہے مشرک اس توحید کے منکر ہین بعض اہل علم نے کہا ہے کہ توحید کے چار مرتبے ہین ایک یہ کہ واجب الوجود اللہ کے سوا کسی کو نہ جانے دوسرے یہ کہ تمام عالم کا پیدا کرنے والا اللہ ہی کو سمجھے سو ان دونون مراتب سے کتب آلہیہ کو کچھ بحث نہین ہے نہ اس مین کسی مشرک اور اہل کتاب نے کچھ اختلاف کیا ہے بلکہ قرآن کریم اس بات پر نص ہے کہ یہ بات سب کے نزدیک مسلم الثبوت ہے تیسرا مرتبہ یہ ہی کہ دونون جہان کا مدبر اللہ ہی کو جانے چوتھا مرتبہ یہ ہے کہ اللہ کے سوا کوئی عبادت کا مستحق نہین ہے انھین دو مراتب مین سارا جھگڑا بکھیڑا ہے قرآن پاک مین انھین دو مراتب سے بحث ہے وما یصح الاعتقاد علیہ یعنی اور کتاب اعتقاد صحیح کے بیان مین ہے یا یہ کتاب اس چیز کے بیان مین ہے جس پر اعتقاد کا اعتماد کرنا صحیح ہے۔ اعتقاد عام ہے کہ شامل ہی علم اور اعتقاد مشہور کو علم سے مراد ایسا حکم جازم ہی جس مین شک نہین آسکتا اور اعتقاد مشہور سے مراد ایسا حکم جازم ہے جس مین شک پیدا ہوسکتا ہے اور بعض کے نزدیک اس مین ظن بھی داخل ہے کیونکہ جس ظن غالب مین نقیض کا احتمال نہ آسکے وہ ایمان مین معتبر ہے چنانچہ اکثر عوام کا ایمان ایسا ہی ہوتا ہی بحب ان یقول امنت باللہ یعنی مکلف پر یہ کہنا فرض ہے کہ مین صدق دل سے اللہ کے وجود اور صفات پر یقین لایا اس مین اختلاف ہے کہ لفظ اللہ مشتق ہی یا غیر مشتق اور چونکہ یہ بحث علما مین مشہور ہی اسلیے اسکو یہان ذکر کرنے کی ضرورت نہین لغت مین اللہ معبود بالحق کا نام ہے اور اصطلاح مین علم ہے واجب الوجود کی ذات کا جس مین تمام صفات موجود ہین اور یہ مفہوم کلی کا نام نہین ہے اگر ایسا ہوتا تو کلمۂ توحید سے توحید مستفاد نہو سکتی اور اسکے سوا دوسرے جتنے نام ہین وہ سب صفات کے نام ہین اسم ذات صرف یہی ایک لفظ ہی اسی لیے

یہ الحمد کے ساتھ ملتا ہے اور دوسرے اسما نہین مل سکتے مثلاً یون نہین کہہ سکتے الحمد
للرحمن یا الحمد للرازق اور اس قول سے امام کے یہ معلوم ہوا کہ ایمان مین اقرار زبانی کا
اعتبار ہے اور احتیاط بھی اسی مین ہے مگر اقرار کبھی عذر کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے
اور تصدیق دلی کسی حالت مین ساقط نہین ہو سکتی واجب کا اطلاق حنفیہ کے نزدیک
معنی عام پر بھی ہوتا ہے جو شامل ہے فرض اور واجب کو اسی لیے ہم نے واجب
کے معنے یہان فرض کے کئے کیونکہ ایمانیات دلیل قطعی سے ثابت ہوتے ہین
جس کے ثبوت یا دلالت مین شبہہ کی گنجائش نہین ہوتی بخلاف واجب کے کہ اس مین
یہ گنجائش ہوتی ہے اسی لیے فرض کا علم قطعی ہوتا ہے اور واجب کا علم ظنی وملائکتہ
اور اللہ کے سب فرشتون پر ایمان لایا۔ ملک کے معنے ایلچی یا قاصد کے ہین تفسیر کبیر
مین لکھا ہے الملک اصلہ من الرسالۃ یقال الکنی الیہ انی ارسلنی الیہ والمالکۃ والالوکۃ
الرسالۃ الی اخرہ یعنی ملک کی اصل رسالت ہے محاورۂ عرب مین بولا جاتا ہے
الکنی الیہ یعنی مجھکو اس کی طرف بھیجا اور مالکت اور الوکت رسالت کے معنے مین
آتا ہے اور مالک کے بھی یہی معنے ہین اور ملک بمعنی فرشتہ اسی سے مشتق ہے
اور لفظ ملک کی جمع ملائکہ آتی ہے ملائکہ کی حقیقت مین مختلف اقوال ہین لیکن اس بات
مین سب متفق ہین کہ ملائکہ ذات موجودہ قائم بذات خود ہین کسی کی صفت یا عرض نہین
اکثر اہل اسلام یہ کہتے ہین کہ وہ اجسام لطیفہ ہین جو اشکال مختلفہ مین ظاہر ہو سکتے ہین اور
بڑے قوی کام کر سکتے ہین کس لیے کہ انبیا اور دوسرے لوگون نے انکو مختلف اشکال
مین دیکھا ہے جمہور اہل یہود اور اصحاب سامری کہ ایک فرقہ اہل کتاب کا ہے کہ وہ
توریت کو مانتا ہے اور یہود اور عیسائیون سے مخالف ہے اور عیسائی بھی یہی کہتے
ہین اور بعض نصاریٰ کا یہ قول ہے کہ اچھے لوگون کی ارواح بعد موت کے ملائکہ بن
جاتی ہے یہ قول صحیح نہین کیونکہ بنی آدم سے پہلے بھی ملائکہ تھے ہان اگر یہ کہین کہ ابرار
لوگون کی ارواح بعد مفارقت بدن ان مین جا ملتی ہین تو کچھ مضائقہ نہین غرضکہ کل اہل
ادیان بلکہ حکماے روم وہند وایران دیونان بلکہ اس وقت ترقی یافتہ ممالک یورپ کے

واجب بمعنی فرض ملائکہ

بڑے بڑے نامور حکیم وفیلسوف اور کل بائبل یعنی توریت وانجیل کے ماننے والے فرشتونکے قائل ہین بائبل مین صدہا جگہ بصراحت اُن کا ذکر ہے عہد عتیق یعنی حضرت موسیٰ کی تورات خمسہ اور زبور و امثال سلیمانؑ وغیرہ اور عہد جدید یعنی حضرت عیسیٰ کی انجیل اور اُنکے حواریون کی تصنیفات کی بیشمار آیات ہین کہ جنمین صاف طور پر ملائکہ کا ذکر ہی منجملہ ان کے

توریت سے ملائکہ کا ثبوت

تورات کی کتاب پیدائش باب ۱۶ مین حضرت ہاجرہ کے ساتھ فرشتے کا کلام کرنا اور حضرت اسماعیل علیہ السلام کی پیدائش ہونے کی بشارت دینا بڑی تفصیل سے مذکور ہے اور اسی کتاب کے باب ۳۲ مین حضرت یعقوبؑ سے شب بھر ایک فرشتے کا کشتی لڑنا پھر فرشتے کا یعقوبؑ کو لنگڑا کرنا اور یعقوبؑ سے فرشتے کا رخصت مانگنا اور یعقوبؑ کا فرشتے سے برکت مانگنا اور یعقوبؑ کا اُس جگہ کا نام فنی ایل رکھنا اور کہنا کہ مین نے خداوند یعنی فرشتہ کو روبرو دیکھا ہے بیان ہے۔ سید احمد خان اسکی نسبت فرماتے ہین کہ نقرس یا وجع الورک کا درد تھا حضرت نے لنگڑا ہونے سے درد تو سمجھ لیا مگر یہ خیال نکیا کہ درد سے برکت مانگنا اور سوال وجواب کرنا اور درد کا رخصت مانگنا وغیرہ وغیرہ باتون کی کیا توجیہ ہو گی اور قرآن مجید مین بھی بے شمار مواضع ہین کہ جن مین ملائکہ کا ذکر بصراحت ہی خداوند کریم

قرآن سے فرشتون کا ثبوت

سورۂ فاطر مین فرماتا ہی الحمد للہ فاطر السموات والارض جاعل الملائکۃ رسلا اولی اجنحۃ مثنی وثلث ورباع سب تعریف اللہ کے لیے ہی جس نے زمین وآسمان کو پیدا کیا اور فرشتون کو ایلچی بنایا جو دو دو اور تین تین اور چار چار پرون والے ہین اور خداوند کریم سورۂ آل عمران مین فرماتا ہے اذ تقول للمومنین الن یکفیکم ان یمدکم ربکم بثلثۃ الاف من الملائکۃ منزلین بلی ان تصبروا وتتقوا ویاتوکم من فورہم ہذا یمددکم ربکم بخمسۃ الاف من الملائکۃ مسومین یعنی جسوقت تو مسلمانون سے یہ کہتا تھا کہ کیا تم کو یہ کافی نہین ہی کہ تمھارا پروردگار تین ہزار اوتارے ہوے فرشتون سے تمھاری مدد کرے اگر تم صبر اور پرہیزگاری کروگے تو وہ تمھارے پاس فوراً آجائینگے بلکہ تمھارا پروردگار پانچ ہزار علامت والے فرشتون سے تمھاری مدد فرماے گا اور اللہ تعالےٰ نے سورہ انفال مین فرمایا ہے اذ یوحی ربک الی الملائکۃ انی معکم فثبتوا الذین امنوا ساُلقی فی قلوب الذین

کفروا الرعب فاضربوا فوق الاعناق واضربوا منهم کل بنان یعنی جس وقت تیرا رب فرشتون کو وحی پہونچاتا تھا یہ کہ مین تمھارے ساتھ ہون پس اون لوگون کو ثابت رکھو جو ایمان لاے ہین البتہ مین کفار کے دلون مین رعب ڈالون گا پس اون کی گردنون پر اور اُن مین سے ہر ایک کے ہر پورے پر مارو اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا وتری الملائکۃ حافین من حول العرش تو فرشتون کو اس حال مین دیکھے گا کہ وہ عرش کے گرد گھیرے ہونگے اور سورہ مریم مین مذکور ہے فارسلنا الیہا روحنا فتمثل لہا بشرا سویا ہم نے مریم کے پاس اپنی روح کو بھیجا جس نے اُسکے سامنے تندرست آدمی کی صورت بنالی یہ ظاہر ہے کہ یہان روح سے مراد ملک ہے اور ان آیات سے بخوبی ثابت ہو گیا کہ فرشتے فی الجملہ کوئی جسم بھی رکھتے ہین اور پردار بھی ہین اور مختلف شکلون مین بن جانے کی بھی اُن مین قدرت ہے اسلیے کہ علامت والے ہوکر مسلمانون کی مدد کے واسطے کافرون سے لڑنے کے لیے آئے اور اسی سے اُن کا آسمان سے زمین پر اوترنا اور آدمی کی صورت مین متمثل ہونا بھی ثابت ہوگیا اور آسمان پر ہونا بھی ان آیتون سے نکلتا ہے

سید احمد خان کا فرشتون کی نسبت خیال

اور فرشتون کی نسبت مسلمانون کے یہی اعتقاد ہین جس کو سید احمد خان نے اپنی تفسیر مین نہایت توہین اور تمسخر کے ساتھ بیان کیا ہے اور اُنکے آسمان پر سے اوترنے اور پردار ہونے کو چیلون کے منڈلانے سے تشبیہ دی ہے اور لکھا ہے کہ اس بات کے سمجھنے سے کہ خداے تعالیٰ اپنے جاہ وجلال اور اپنی قدرت اور اپنے افعال کو فرشتون سے نسبت کرتا ہے تو جن فرشتون کا قرآن مین ذکر ہے اُن کا کوئی اصلی وجود نہین ہوسکتا بلکہ خدا کی بے انتہا قدرتون کے ظہور کو اور اُن قوے کو جو خدا تعالیٰ نے اپنی تمام مخلوق مین مختلف قسم کے پیدا کئے ہین ملک یا ملائکہ کہا ہے جن مین سے ایک شیطان یا ابلیس بھی ہے پہاڑون کی صلابت پانی کی رقت درختون کی قوت نمو برق کی قوت جذب ودفع غرضکہ تمام قوے جن سے مخلوقات موجود ہوئی ہین اور جو مخلوقات مین ہین وہی ملک اور ملائکہ ہین جن کا ذکر قرآن مجید مین آیا ہے انتہیٰ قولہ

مصنف کا اعتراض

یہ نہایت عجیب بات ہے اسلیئے کہ ان قوے پر یہ صفتین جو ملائکہ کی قرآن سے ثابت ہوئین کیونکر صادق آئینگی

جن کا ہم کچھ اوّل ذکر کر چکے ہین کہ اُنکے دو باتین یا چار بازو ہین اور وہ حضرت مریم کے پاس آدمی کی صورت بنکر گئے اور ان مین سے کبھی تین ہزار کبھی پانچ ہزار جہاد کے وقت مسلمانون کی مدد کے لیے کافرون سے لڑنے کو آئے اور اُنکی گردنون پر اور ہر پور پر ضرب ماری یہ تمام صفتین پہاڑونکی صلابت پانی کی رقت وغیرہ قوتون پر ہرگز صادق نہین آتین اسکے علاوہ اللہ تعالےٰ سورۂ صبا مین فرماتا ہی ویوم یحشرھم جمیعا ثم یقول للملائکۃ اھؤلاء ایاکم کانوا یعبدون یعنی جس دن اللہ تعالےٰ سب کو اُٹھائیگا تو فرشتون سے فرمائیگا کہ کیا یہی لوگ ہین جو تمھاری عبادت کرتے تھے قیامت کے روز یہ خطاب کن ملائکہ سے ہوگا اگر انھین قوتون سے ہوگا تو انکی کفار ہرگز عبادت نہین کرتے تھے بلکہ ضرور ہے کہ انھین ملائکہ سے ہو جن کی کفار عبادت کرتے تھے پس ثابت ہوا کہ ان کا وجود صرف خیالی اور فرضی نہین بلکہ واقعی ہے اور اللہ تعالیٰ سورۂ زخرف مین کافرون کے رد کے لیے فرماتا ہی وجعلوا الملائکۃ الذین ھم عباد الرحمن اناثا یعنی انھون نے اُن ملائکہ کو جو اللہ کے بندے ہین عورتین سمجھ لیا اب ہم کہتے ہین کہ کفار جن ملائکہ کو عورتین بتلاتے تھے وہ ہرگز یہ قوتین نہ تھین اور انھین کا وجود خدا نے خود بیان کیا اور انکو عباد الرحمن بتلایا علاوہ اسکے عبد کا لفظ بھی بجز ذی حیات اور قائم بالذات کے اور کسی پر قرآن مین اطلاق نہین ہوا نہ عرب کے محاورے مین بولا جاتا ہے اور نیز اللہ تعالےٰ سورۂ نبا مین فرماتا ہی یوم یقوم الروح والملائکۃ صفا لا یتکلمون الا من اذن لہ الرحمن وقال صوابا یعنی جس روز جبریل اور فرشتے صف باندھ کر کھڑے ہونگے تو کوئی بات نکریگا مگر وہ شخص جس کو اللہ اجازت بخشے اور وہ بات درست کہے پس قیامت کے روز جو ملائکہ صفین باندھکر کھڑے ہونگے کیا یہ وہی پانی کی رقت اور پتھر کی سختی اور برق کی قوت اور درخت کا نمو ہوگا کیا انھین مین سے بعض کو خدا تعالیٰ کلام کی اجازت دیگا یہ صفات تو ان قوتون پر کسی طرح صادق نہین ہوتین پس ضرور ہے کہ یہ ملائکہ وہی ہونگے جن کے مسلمان معتقد ہین اور اللہ تعالیٰ سورۂ بقرہ مین فرماتا ہے اولئک علیھم لعنۃ اللہ والملائکۃ والناس اجمعین یعنی اُن لوگون پر لعنت ہے اللہ کی اور

ملائکہ اور سب آدمیون کی اب یہان ہرگز یہ مراد نہین ہوسکتی کہ پانی کی رقت اور پہاڑ کی سختی اور درختون کا نمو تعنت کرتا ہی یا جہان خدا نے یہ کہا ہی ان اللہ وملائکتہ یصلون علی النبی وہان یہ مطلب کسی طرح صادق نہین آتا کہ یہ ساری قوتین درود پڑھتی ہین پھر ایمان بالملائکہ اجزاے ایمان مین شامل ہی اور قرآن مین جابجا اُس کا ذکر ہے قال اللہ تعالے امن امن باللہ والیوم الآخر والملائکۃ والکتاب والنبیین تو کیا انھین مختلف قوتون پر ایمان لانے کا حکم ہے پانی کی رقت اور پہاڑ کی سختی اور برق کی قوت جذب و دفع اور درخت کے نمو کو سب جانتے ہین کوئی منکر نہین اور ہرگز سمجھ مین نہین آتا کہ ان چیزون پر ایمان لانے کا خدا نے حکم کیا ہو اور ایک جگہ فرمایا ہی وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانہ بل عباد مکرمون لایسبقونہ بالقول وھم بامرہ یعملون یعنے کافرون نے کہا کہ خدا نے بیٹا بنایا ہے حالانکہ وہ اس سے پاک ہے بلکہ وہ خدا کے معزز بندے ہین خدا کے آگے بڑھکر بات نہین کہتے یہ تو ظاہر ہے کہ پانی کی رقت اور درخت کے نمو کو کفار ہرگز خدا کی اولاد نہین سمجھتے تھے بلکہ وہ جنکو ملائکہ جانتے تھے انھین کو خدا کا بیٹا بتاتے تھے اونکے وجود کو خدا نے اس آیت مین ثابت کیا اور اونکو معزز بندے فرمایا علاوہ اسکے قوے جو اعراض کی قسم سے ہین انکو معزز بندے کہنا خلاف محاورہ ہے قوت کی صفت ضعیف اور قوی ہونے کے ساتھ کی جاتی ہی نہ عزت وذلت کے ساتھ پھر یہ جو صفت انکی بیان کی کہ خدا سے بڑھکر بات نہین کہتے یہ صفت تو قوے پر کسی طرح صادق نہین آتی باوجود ایسی تصریحات قرآنی کے ملائکہ کا انکار کرنا جو شخص قرآن کو اللہ کا کلام سمجھتا ہو اوس کا کام نہین۔ دلیل عقلی ملائکہ کے وجود پر یہ ہے کہ مؤثر اور مؤثر مین مناسبت ہونی ضرور ہے اور خداوند ذوالجلال والاکرام اور اس کائنات عالم حس یا عالم ناسوت مین کہ جو محض کثیف اور تاریک اور بے ثبات ہے کچھ بھی مناسبت نہین وہ نور محض یہ تاریک وہ لطیف یہ کثیف وہ غایت علو مین یہ نہایت پستی مین وہ باقی یہ فانی وہ قدیم محض یہ حادث وغیرہ وغیرہ پس جس طرح اُس نے اس عالم مین طرح طرح کے انتظامات وتدابیر کر رکھی ہین اسی طرح اُس نے

دلیل عقلی سے فرشتون کا ثبوت

شیخ محی الدین عربی کی فرشتون کی بابت راے

تکمیل انتظام کے لئے وسائط پیدا کیئے ہین کہ وہ من وجہ اس عالم کے مناسب اور من وجہ اس ذات اقدس کے مناسب ہین اور سلسلۂ موجودات کے ذات مقدس تک منتہی ہونے مین جتنا زیادہ بعد ہوگا اُتنے ہی بے شمار وسائط کی حاجت پڑے گی اور ہم ان وسائط کو ملائکہ کہتے ہین اور صوفیۂ کرام اُنکو قواے عالم کے ساتھ تعبیر کرتے ہین کیونکہ عالم مین جملہ تصرفات اُنکے ذریعہ سے ہوتے ہین جیسا کہ انسان کے کار و بار انسان کے قوے بغیر نہین ہوتے سید صاحب غلط فہمی سے یہ سمجھ گئے کہ ملائکہ قوے ہین اور اپنی تائید مین تفسیر القرآن کے اندر شیخ محی الدین بن عربی کی فصوص الحکم سے استدلال کیا ہے کہ شیخ اپنی اصطلاح مین تمام عالم کو انسان کبیر کہتے ہین اور انسان کو انسان صغیر مقصود اُن کا اس اصطلاح مین یہ ہے کہ انسان عالم کی ایک فرد ہے اور جس قدر قوے انسان مین ہین وہ جزئیات ہین اور جو اسکے کلیات ہین وہ انسان کبیر ہے اور فرماتے ہین کہ اس عالم یعنی انسان کبیر کے جو قوے ہین انھین مین سے بعض کا نام ملائک ہے شیخ لکھتے ہین کہ وہ قوے جن کو ملائک کہتے ہین انسان کبیر یعنی عالم کے لئے ایسے ہین جیسے انسان کے لیے قوے ہین سید صاحب کہتے ہین کہ ہمارے استنباط اور شیخ رحمۃ اللہ علیہ کے استنباط مین اتنا فرق ہے کہ شیخ کے نزدیک تمام قوے جو اجسام مرئیہ اور اشیاے محسوسہ اور غیر محسوسہ مین ہین وہ جزئیات ہین اور جو اُنکے کلیات ہین وہ ملائک ہین اور یہ جزئیات اُنکے ذریات شیخ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے مکاشفے سے ان جزئیات کے کلیات کو جانا ہوگا مگر چونکہ ہم کو وہ مکاشفہ حاصل نہین ہے اس لیے ہم اپنے قوے کو جیسے دیکھنا اور سننا اور سونگھنا اور چکھنا اور قوت متخیلہ اور متفکرہ اور حافظہ اور جاذبہ اور ماسکہ اور ہاضمہ اور علم اور حلم اور وقار اور شجاعت اور عدالت اور سیاست وغیرہ جنکو شیخ اور اُنکے متبع ذریات ملائکہ قرار دیتے ہین ملائکہ کہتے ہین مطلب ایک ہے صرف لفظون مین یا جاننے نہ جاننے کا پھیر ہے ہم کہتے ہین کہ اس کے کئی جواب ہین (۱) جب ملائکہ کا وجود قرآنی آیات سے بخوبی ثابت ہے اور حدیثون مین جا بجا انکی خبر دی گئی ہے اور تمام صحابہ اور تابعین

کااس مسئلے پر اجماع ہے تو اس کے مقابلے مین کسی شخص کا قول جو صرف اپنی رائے سے ہو ہرگز قابل التفات نہین (۲) علماے اسلام کا اس بات پر اتفاق ہے کہ محی الدین ابن عربی کی کتابون اور اُن کی شروح مین بہت سے مسئلے کتاب و سنت کے مخالف مندرج ہین (۳) شیخ کے قول سے بھی کوئی مطلب سید صاحب کا ثابت نہین ہوتا اس لیے کہ شیخ نے فصوص الحکم مین یہ اصطلاح مقرر کی ہے کہ تمام عالم کو ایک شخص مقرر کر کے انسان کبیر اُس کا نام رکھا ہے پس جسطرح یہ شخص فرضی ہے اسیطرح اسکے اعضا اور قوے بھی فرضی ہین پس ایسا فرض تو اُنکے اصلی وجود مستقل کے منافی نہین اور اس سے ہرگز ثابت نہین ہوتا کہ وہ قطع نظر اس فرض کے ملائکہ کو ان صفات کیساتھ جو قرآن مین مذکور ہین موجود نہ سمجھتے تھے اور فصوص کی عبارت مین یہانتک تصریح ہے کہ ملائکہ کو کالقوے کہا ہے جس سے صاف ظاہر ہوگیا کہ وہ واقع مین قوے نہین بلکہ اسی فرضی شخص کیواسطے اُنکو مثل قوے کے فرض کیا ہے اور اسی فرض پر شروح کی عبارتین مبنی ہین اور جو لوگ عقول عشرہ کو ملائکہ خیال کرتے ہین وہ حکما کی اصطلاح کو اسلام کے پردے مین چھپاتے ہین اور اسلام کی تاویل مین لاتے ہین کیونکہ حقیقت مین ان دونون باتون مین بڑا فرق ہے اسلام مین ملائکہ کہتے ہین اجسام لطیف نورانی کو کہ مشکل اور شاق کام کرنے پر قادر ہین اور مختلف اشکال کے ساتھ متشکل ہو جاتے ہین اور اُنکے پر اور حواس ہوتے ہین اور حکما کے نزدیک عقل ایک ایسا موجود ممکن ہے کہ نہ جسم ہے اور نہ حال ہے جسم مین اور نہ جسم کا جز ہے بلکہ جوہر ہے کہ مجرد ہے مادے سے اپنی ذات اور فعل مین یعنی نہ جسم ہے نہ جسمانی اور نہ اُسکے کام موقوف جسم کے ساتھ متعلق ہونے پر اور دوسری عبارت مین یون سمجھو کہ وہ جوہر مجرد ہے جسم کے ساتھ اُس کا تعلق صرف تاثیر کے لیے ہے نہ تصرف و تدبیر کے لیے جن لوگون نے عقول کو ملائکہ کہا ہے اُنھون نے شاید تشبیہ دی ہے یعنی جس طرح اہل اسلام کے نزدیک عالم مین تاثیر کرنے والے وہ اجسام لطیف ہین اسی طرح حکما کے نزدیک عالم مین موثر عقول مجردہ ہین جو دس ہین کہ اللہ تعالے نے اول ایک عقل کو پیدا کیا بعدہ اُس عقل نے ایک دوسری عقل اور ایک آسمان

پیدا کیا اور دوسری عقل نے ایک تیسری عقل اور ایک آسمان پیدا کیا اسی طرح دس عقلین اور نو آسمان پیدا ہوئے اور دسوین عقل نے تمام افراد عالم کو پیدا کیا ہے وکتبہ یہ عطف ہے ملائکتہ پر یعنی کہے کہ مین اُسکی کتابون پر ایمان لایا یہ مشہور چار کتابین ہین جو چار پیغمبرون پر نازل ہوئین - وہ یہ ہین توریت حضرت موسےٰ علیہ السّلام پر انجیل حضرت عیسےٰ علیہ السّلام پر زبور حضرت داؤد علیہ السّلام پر قرآن مجید ہمارے رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم پر واضح ہو کہ جو کچھ پیغمبرون پر کتب وصحف سے اترا ہے ایمان ہر ایک پر واجب ہے اور مراد کتابون پر ایمان لانے سے یہ ہے کہ اس بات کو جانے کہ کتابین اللہ کا کلام ہین جنکو اُس نے اپنے انبیا پر نازل کیا مگر شمار سے متعین نکرے کیونکہ تعداد کتابون اور پیغمبرون کی کسی قطعی دلیل سے ثابت نہین اور کشاف مین مذکور ہے اور بعض حدیث کی کتابون مین بھی سند ضعیف سے دیکھنے مین آیا ہے کہ ابو ذر غفاری رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ اللہ تعالےٰ کی طرف سے کتنی کتابین نازل ہوئی ہین آپنے فرمایا کہ ایک سو چار کتابین اور حضرت آدم علیہ السّلام پر دس صحیفے اور حضرت شیث علیہ السّلام پر پچاس صحیفے اور حضرت ادریس علیہ السّلام پر تیس صحیفے اور حضرت ابراہیم علیہ السلام پر دس صحیفے اور توریت اور انجیل اور زبور اور قرآن اور طیبی نے کشاف کے حاشیے مین ایک سو چودہ ذکر کی ہین اور اُن سب مین سے دس صحیفے سواے تورات کے موسےٰ علیہ السّلام پر زیادہ کیے ہین لیکن یہود کی زبانی سُننے مین نہین آیا کہ حضرت موسیٰ علیہ السّلام پر سواے تورات کے دس صحیفے دوسرے بھی نازل ہوئے ہین اور ایک جماعت کہتی ہے کہ حضرت آدم علیہ السّلام پر اکیس ۲۱ صحیفے نازل ہوئے اور حضرت شیث پر انیس ۱۹ اور حضرت ادریس پر تیس ۳۰ اور حضرت نوح پر دس اور حضرت ابراہیم پر پندرہ قرآن مجید مین اکثر جگہ توریت وانجیل وزبور وصحف ابراہیم وغیرہ کا ذکر آیا ہے اور اُن کی مدح اور تصدیق اور کتاب الٰہی ہونا بیان کیا ہے اور بعض مضامین کا حوالہ ان کی طرف دیا ہے اسلیے جمہور اہل اسلام کے نزدیک اُن پر ایمان لانا ضرور ہے کیونکہ جملہ

ایمان بالکتب

انبیا اور تمام کتب الٓہیہ کو بلا تفریق حق سمجھنا خاص اہل اسلام کا ہی حصّہ ہے اس لیے
مجھکو ضرور ہوا کہ ان کتابون کا کسی قدر مختصر حال بیان کرون تاکہ ہر شخص کو معلوم ہو جاے
کہ اس وقت جو کتابین اس نام کی اہل کتاب کے پاس ہین وہ اصل نہین۔ آجوبہ فاخرہ
مین لکھا ہے کہ عیسائی اپنی کتاب کے مبدل نہونے کا ثبوت قرآن کی آیات سے
دیتے ہین چنانچہ قرآن مین ہے وانزلنا الیک الکتاب بالحق مصدقا لما بین یدیہ یعنے
ہمنے تجھ پر حق کے ساتھ کتاب اوتاری جو اس چیز کو کہ اُس کے آگے ہے (یعنے
توراۃ و انجیل) سچا کرنے والی ہو اور جبکہ قرآن توریت و انجیل کی تصدیق کرتا ہے
تو یہ مبدل و محرف نہونگی کیونکہ جب قرآن نازل ہوا تو یہ ممالک مین پھیل چکی تھین اور بعد
نزول قرآن کے کمی بیشی وغیرہ ان مین اس لیے ممکن نہین کہ مشہور ہو چکی تھین پس جیسے
کہ یہ کتابین نزول قرآن کے وقت تھین ایسے ہی اب بھی موجود ہین اور دوسری جگہ
قرآن مین ہے الم ذلک الکتاب لاریب فیہ ھدی للمتقین یعنی اُس کتاب مین کچھ شک
نہین متقی لوگون کو راہ بتانے والی ہے مراد اس جگہ کتاب سے انجیل ہے نہ قرآن
اور دلیل اس پر یہ ہے کہ قرآن مین کتاب کا لفظ انجیل پر شائع ہے چنانچہ اس آیت
مین فان کذبوک فقد کذب رسل من قبلک جاؤ بالبینات والزبر والکتاب المنیر اگر
یہ تجھکو جھٹلائین تو تجھ سے پہلے بھی جو نشانیان اور ورق اور چمکتی ہوئی کتاب لاتے تھے
جھٹلاے گئے تھے مراد یہان بھی کتاب سے انجیل ہے اور الم ذلک الکتاب مین اگر
قرآن مقصود ہوتا تو اللہ تعالیٰ ہذا کہتا نہ ذلک کیونکہ ہذا اسم قریب کی طرف اشارہ
کرنے کے لیے آتا ہے اور ذلک بعید کی طرف اور ظاہر ہے کہ بہ نسبت قرآن کے
انجیل بعید تھی جس وجہ سے ذلک کے ساتھ اشارہ کیا جواب مراد اس سے کہ قرآن اُس
کتاب کی تصدیق کرتا ہے جو اُسکے آگے ہے یہ ہے کہ قرآن اُن کتب توراۃ و انجیل کی تصدیق
کرتا ہے جو خدا کے یہان سے جسطرح نازل ہوئی تھین اور ان مین تحریف اور تبدیل اور
تغیر نہین ہونے پایا تھا اور قرآن کے موافق تھین اور یہ مراد نہین کہ قرآن اُن توراۃ
و انجیل کی تصدیق کرتا ہے جو اس وقت اہل کتاب کے پاس ہین کیونکہ یہ محرف و مبدل ہین اور انکی

عیسائی کتب کا مبدل ہونا قرآن کی آیات سے ثابت ہے

جواب

تحریف و تبدیل پر بہت سی وجوہ قائم ہین جنسے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو توراۃ و انجیل اللہ کے پاس سے نازل ہوئی ہین وہ یہ نہین اور ذلک الکتاب سے انجیل مراد لینا افترا ہے محض ہے سارے مسلمان اس بات پر متفق ہین کہ ذلک الکتاب سے قرآن ہی مراد ہے کیونکہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم جو اس لفظ کے ناطق ہین انھون نے فرمادیا ہے کہ مراد ذلک سے قرآن ہے اور کیسے ہو سکتا ہے کہ ذلک الکتاب سے مراد قرآن نہو انجیل ہو اسلیئے کہ ہر شخص اپنے دعوے کی تصدیق کرتا ہے اور اپنے غیر کے قول کو بگاڑتا ہے تو جبکہ حضرت نے یہ دعوے کیا کہ یہ قرآن جو مجھ پر نازل ہوا ہے کتاب الٰہی ہے تو پھر وہ کیسے کہتے کہ ذلک الکتاب سے مراد قرآن نہین انجیل ہے کیونکہ انجیل تو وہ مراد رکھینگے جو حضرت کے مخالف ہین اور ذلک اگرچہ اشارہ بعید کے لیے موضوع ہے اور ہذا قریب کے لیے مگر قرب و بعد کبھی زمانے کی وجہ سے ہوتا ہے کبھی مکان کی وجہ سے کبھی شرف کیوجہ کبھی مستحیل ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے پس چونکہ قرآن کا رتبہ اعلیٰ ہے اس لیے ذلک سے اسکی طرف اشارہ کیا ہے بعض کہتے ہین کہ اس کا زمانہ بعید ہے اس طرح کہ کتب سابقہ مین وعدہ کیا گیا ہے اور بعض کہتے ہین کہ جبکہ وہ آواز ہے اور آواز کی بقا محال ہے اس لیئے استحالے کی وجہ سے بعید ہوگیا غرضکہ جہان قرآن مین کتب سابقہ کا ذکر ہے وہان کتب منزلہ مراد ہے نہ مبدلہ اہل کتاب اپنی تمام کتب سماویہ کے مجموعے کو بائبل کہتے ہین جو لفظ یونانی بمعنی کتاب ہے پھر اسکے دو حصے ہین ایک عہد عتیق یعنی پرانی کتابین دوسرا عہد جدید۔ اور جس طرح ہم قرآن کے جملون کو آیت کہتے ہین یہ لوگ درس کہتے ہین پہلے حصے مین یہ کتابین ہین (۱) سفر خلقت کہ جس کو کتاب تکوین و کتاب پیدائش بھی کہتے ہین اس مین ابتدائے پیدائش آسمان و زمین کے حال سے لیکر حضرت موسیٰ تک سلسلہ وار تاریخ کے طور پر بیان ہے (۲) سفر خروج جس مین بنی اسرائیل کے مصر سے نکلنے وغیرہ کا ذکر ہے (۳) کتاب احبار جس مین قربانی اور قصاص اور جانورون کی حلت اور حرمت وغیرہ کے احکام ہین (۴) سفر عدد جس کو گنتی کی کتاب

مجموعہ توراۃ کی تفصیل

کہتے ہیں اس میں بنی اسرائیل کے فرقون کے شمار ہونے کا اور دوسرا بیان ہے
(۵) سفر استثنا اس میں ملک فلسطین کی تقسیم وغیرہ امور مذکور ہیں ان پانچون کو توریت
حضرت موسیٰ کہتے ہین (۶) کتاب یوشع (۷) قاضیون کی کتاب (۸) راغوث یا روث
کی کتاب یہ تین ورق میں الیمک اور اسکی جورو نعومی کا قصہ ہے (۹) صموئیل کی اول
کتاب (۱۰) صموئیل کی دوسری کتاب (۱۱) سلاطین کی پہلی کتاب (۱۲) سلاطین
کی دوسری کتاب (۱۳) اول کتاب تواریخ (۱۴) دوسری کتاب تواریخ جسکو
اخبار الایام بھی کہتے ہین (۱۵) عزرا یعنی عزیر علیہ السلام کی پہلی کتاب (۱۶) عزرا
کی دوسری کتاب (۱۷) کتاب ایوب (۱۸) زبور داؤد علیہ السلام اس میں بعض مناجات
خدا کی حمد وثنا ہے (۱۹) امثال سلیمان علیہ السلام اس میں پند ونصائح ہین (۲۰)
کتاب واعظ جس کو جامع بھی کہتے ہین (۲۱) غزل الغزلات کہ جس کو نشید الانشا بھی
کہتے ہین یہ پانچ چھ ورق کا رسالہ ہے جس میں عاشقانہ مضامین ہین بلکہ بعض فحش آمیز
کلمات بھی ہین (۲۲) اشعیا نبی کی کتاب (۲۳) ارمیا نبی کی کتاب (۲۴) ارمیا
نبی کا نوحہ یا مرثیہ جو تین چار ورق میں ہے (۲۵) حزقیل کی کتاب یہ صرف دو ورق
ہین (۲۶) دانیال کی کتاب (۲۷) ہوسیع نبی کی کتاب (۲۸) ایل نبی کی کتاب
یہ صرف دو ورق ہین (۲۹) عاموس نبی کی کتاب یہ کل چار ورق کی ہے جس میں
کچھ پیشین گوئیان ہین (۳۰) عبدیا نبی کا خواب جو ایک صفحے پر ہے (۳۱) کتاب
یونہ یعنی یونس علیہ السّلام کا ڈیڑھ ورق پر مختصر سا حال (۳۲) میخا یا میکہ علیہ السّلام
کا چار ورق پر الہام (۳۳) ناحوم علیہ السلام کا الہام جو نینوا شہر کی نسبت ہے دو
ورق میں (۳۴) حبقوق نبی کا الہام جو دو ورق پر ہے (۳۵) صفنیا یا صفونیا نبی
کا الہام جو دو ورق پر ہے (۳۶) حجی نبی کا الہام جو دارا شاہ ایران کے عہد میں
ہوا ایک ورق پر (۳۷) زکریا علیہ السلام کا الہام جو دارا کے عہد مین ہوا ایک ورق
پر (۳۸) ملاخیا یا ملاکی نبی علیہ السلام کا الہام دو ورق پر ہے جس میں الیاس
کے آنے کی بھی خبر ہے یہ حضرت مسیح سے چار سو برس پہلے تھے اور کبھی ان صحیفون)

کے مجموعے کو بھی مجازاً تورات کہتے ہین - یہ ۳۸ کتابین وہ ہین جن کو یہود و عیسائی سب مانتے ہین - مگر فرقہ سامریہ ان مین سے فقط تورات یعنی حضرت موسے کی پانچون کتابون اور کتاب یوشع اور کتاب القضاۃ کو مانتا ہے اور سب کا منکر ہے اور یہ سب کتابین عبرانی زبان مین تھین جو ملک یہودیہ کی قدیم زبان ہی اور یہود کے نزدیک عبرانی مین انکے کچھ اور نام ہون تو تعجب نہین پھر انکے تراجم یونانی اور لاطینی اور عربی وغیرہ زبانون مین ہوگئے ہین لیکن عیسائیون نے نو اور کتابین اس مجموعے مین داخل کی ہین کہ جن کے تسلیم و عدم تسلیم مین ان کے متقدمین و متاخرین مین سخت اختلاف ہے (۱) کتاب آستر (۲) کتاب بارورخ (۳) ایک حصہ کتاب دانیال (۴) کتاب توبیاس (۵) کتاب یہودیت (۶) کتاب وزدم (۷) ایکلیز یا ستیکس (۸) مقابیین کی اول کتاب (۹) مقابیین کی دوسری کتاب یہود ان کتابون کو لغو قصے سمجھتے ہین مگر عیسائیون نے الہامی مانا ہی - عہد جدید کی یہ کتابین ہین (۱) انجیل اول یعنی انجیل متی کہ جس کو حضرت عیسے کے بعد متی حواری نے مسیح کی پیدائش سے لیکر موت تک کے حالات مین تاریخ کے طور پر جمع کیا ہے (۲) انجیل دوم یعنی انجیل مرقس یہ مرقس کی تصنیف ہے، اس مین بھی ابتدا سے لیکر اخیر تک حضرت مسیح کی سرگذشت سنی سنائی بیان کی ہی (۳) انجیل سوم یعنے انجیل لوقا یہ بھی حضرت مسیح کی تاریخ ہے جس کو لوقا نے تالیف کیا ہے (۴) انجیل چہارم یعنی انجیل یوحنا اس مین یوحنا حواری نے حضرت مسیح کا تمام حال ابتدا سے انتہا تک لکھا ہے - ان چارون تاریخون کو کہ جنکے زمانہ تالیف مین بڑا اختلاف ہے عیسائی اناجیل اربعہ کہتے ہین اور یہ تورات و اناجیل اربعہ اصل تورات و انجیل منزل علے موسے و عیسے علیہما السلام نہین بلکہ حسب اقرار علمائے اہل کتاب تاریخ اور روزنامچے ہین کہ جن مین بہت سے قصص بعد انبیا و حضرت مسیح کے احوال کو ابتدا سے انتہا تک معتبر و غیر معتبر رواۃ سے بلا سند متصل مجہول لوگون نے نقل کیا ہے (۵) اعمال حواریین یہ ایک چھوٹی سی حضرت عیسیٰ کے بارہ حواریون کی تاریخ ہے کہ

انجیلون کی تفصیل

حواری فلان شہر مین گئے اور وہان لوگون کو یون خوارق دکھائے اور مخالفون نے انکو ایسی ایسی تکلیفین دین اس کے مؤلف کا نام بھی معلوم نہین غالبًا یہ بھی لوقا مؤلف انجیل سوم کی تالیف ہے (٦) حواریون یعنی مخلصون اور غیر حواریون کے خطوط جنکی یہ تفصیل ہے پولوس مقدس کے ١٣ خطوط اور پطرس حواری کا اول خط اور یوحنا کا پہلا خط سوائے چند فقرات کے یہ کل بیس کتابین ہین کہ جنکو عیسائی بالاتفاق مانتے ہین اور سات کتابین اور ہین کہ جنکو قدماے مسیحین نے رد کر دیا ہے اور متاخرین نے اُنکو اپنی کتب مقدسہ مین شمار کیا ہے (١) پولس کا اول خط جو عبرانیون کو لکھا ہے (٢) پطرس کا دوسرا خط (٣) یوحنا کا دوسرا خط (٤) یوحنا کا تیسرا خط (٥) یعقوب کا خط (٦) یہودا کا خط (٧) مکاشفات یوحنا۔ اب اصلی کتابون کے گم ہو جانے کا سبب سنو کہ موسیٰ علیہ السّلام کے زمانے مین کاغذ نہ تھا یہانتک کہ حضرت مسیح سے کئی سو برس بعد کاغذ ایجاد ہوا اور اُسپر لکھنے کا دستور جاری ہوا چنانچہ نبج کے پتھرون پر وضاحت سے تمام توراۃ کو لکھا تھا اور یہ کہنا کہ لوہے یا لکڑی یا سیسے کے تختون پر لکھی ہو بالکل لغو ہے کیونکہ اگر یہ تسلیم کرلیا جاے تو بدرجہ اولے عادۃً معلوم ہوتا ہے کہ اتنی بڑی کتاب کا ایک ہی نسخہ ہوگا اور بالفرض اگر کاغذ تھا بھی تو بہت ہی کم اور کاغذ کی لکھی ہوئی بالخصوص ایسی ضخیم کتابین کہ جیسی توریت ہے شاید تمام قوم مین ایک آدھ ہی نسخہ ہو اور حفظ کا رواج نہ تھا پس حضرت موسےؑ نے وہ نسخہ توریت کہ جو کتاب الٰہی تھا احبار کو دیدیا تھا اور اُنھون نے صندوق شہادت مین رکھدیا تھا سات برس کے بعد وہ صندوق کھلتا اور یہودی اُس کو عید کے روز سنتے تھے چنانچہ حضرت یشوع تک یہی حال رہا پھر جب یہود مین انقلاب ہوا کہ کبھی مرتد ہوکر سالہا سال بت پرستی کرتے تھے اور کبھی اسلام لاتے تھے تو ان حوادث مین توریت جاتی رہی جزمًا نہین کہہ سکتے کہ کب گئی مگر اس مین شک نہین کہ سلیمان علیہ السّلام کے عہد سے پیشتر تلف ہوگئی کیونکہ جب حضرت سلیمانؑ نے وہ صندوق کھولا تو اُس مین فقط وہ دو لوح برآمد ہوئین جن مین دس احکام لکھے

ہوئے تھے پھر سلیمان علیہ السّلام کے بعد تخمیناً چارسو برس تک یہ حال رہا کہ ایک
مدت تک چند بادشاہ مشرک اور مرتد ہو کر دین موسوی کو برباد کرتے رہے اور
بیت المقدس کو تباہ کر کے سب چیزین لے گئے اور بیچ مین ایک دو دیندار بھی
ہوگئے اور منسا کے عہد مین تو خاص بیت المقدس مین بت دھرے گئے یہان
تک کہ جب یوسیاہ بن آمون تخت پر بیٹھا اور صدق دل سے بت پرستی سے توبہ
کر کے دین موسوی کی طرف متوجہ ہوا تو توریت کو بہت ڈھونڈھا لیکن با این ہمہ اُس
کو توریت کا کہین پتہ نہ ملا مگر اٹھارھوین سال خلقیا کاہن نے یہ دعوے کر کے کہ
مجھکو نسخۂ توریت بیت المقدس مین دبا ہوا ملا توریت کا ایک نسخہ پیش کیا بظاہر سمجھ
مین نہین آتا کہ باوجود اس تجسس کے نہ بادشاہ کو نہ کسی اور کو بیت المقدس مین نسخۂ
توریت ملا خلقیا کو کیونکر ملگیا پس قطعی یہ ہے کہ اتنی مدت خلقیا حضرت موسیٰ کے حالات
وغیرہ حکایات کو اپنے طور پر جمع کرتا رہا جب مرتب ہو گیا تو یہ دعوے کیا۔ اور پھر
بابل کے بادشاہ بخت نصر نے بیت المقدس پر چڑھائی کر کے اُسکو بالکل منہدم کرادیا اور لاکھ
ہزارہا بنی اسرائیل کو تہ تیغ کیا اس حادثے مین توریت اگر فرض کیا جاے کہ وہ باقی
تھی ورنہ وہی تصنیف خلقیا اور تمام کتابین روے زمین سے بالکل معدوم ہوگئین
پس اگر توریت کے کئی نسخے بھی تختیون پر کھود کر مہیا کیے گئے ہونگے تب بھی اس
قدر لکڑیون کا انبار بخت نصر کے سے حوادث مین محفوظ رہنا اور اس کو کہین چھپا
دینا عادۃً محال ہے پس اُس انبار مین سے دس بیس تختے بھی گم ہوگئے تو توریت
مین قطعی کمی ہوگئی پھر سخت مصائب اور سفرون مین اسکے محفوظ رہنے کی کیا صورت
پھر اُسکے بعد حضرت عزیر علیہ السّلام نے حضرت عیسٰے سے چارسو چھپن برس پیشتر جو کچھ
اپنی یاد پر لکھا تھا جس کو اہل کتاب توریت کہتے ہین اور گو وہ بھی غلطی سے خالی نہ
تھا کیونکہ سفر اول اور دوم کتاب تاریخ کو حضرت عزیر نے بقول اہل کتاب حجی اور زکریا
علیہما السّلام کی مدد سے لکھا تھا اُس مین اولاد بنیامین کے بیان مین توریت کا خلاف
کیا ہے توریت مین جو غلطی سے دس لکھ گئے ہین اُنکو کبھی تین اور کبھی پانچ بتلایا

خلقیا کا توریت گھڑ کر پیش کرنا

عزیری توریت کا بیان

ہے وہ بھی حضرت مسیح سے ۱۶۱ برس پیشتر شاہ انٹیوکس کی چڑھائی مین یہود پر برباد ہو گیا
اور اُس نے عہد عتیق کی تمام کتابون کو جلا دیا اور حکم دیا کہ جسکے پاس یہ کتابین نکلینگی
یا کوئی رسم شریعت بجالائے گا قتل کیا جائے گا اور ہر مہینے مین تین بار خانہ تلاشی
کراتا تھا اس امر کی تصدیق اس سے بخوبی ہو سکتی ہے کہ جس طرح حضرت ابراہیم
وغیرہ انبیا علیہم السّلام کے صحیفے عالم سے مفقود ہو گئے اسی طرح انبیائے بنی
اسرائیل کی بہت سی وہ کتابین کہ جن کا ذکر عہد عتیق مین ابتک پایا جاتا ہے ان حوادثات
مین روئے زمین سے معدوم ہو گئین اور ان کتابون مین بہت سے ایسے مضامین پائے
جاتے ہین جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ کے بہت بعد یہ کتابین

ف توراۃ موجودہ حضرت موسیٰ کے بعد لکھی گئی ہین

لکھی گئی ہین اُنکی تصنیف نہین ہین شاہد اوّل کتاب استثنا کا جو نتیسوان باب تو
یہی کہہ رہا ہے کہ حضرت موسےؑ کے صدہا سال بعد کوئی شخص اس کا مصنف ہے
چنانچہ اُس مین یہ ہے ”موسے خدا کا بندہ خداوند کے حکم کے موافق موآب کی سر
زمین مین مرگیا اور اُسے اُس نے موآب کے ایک وادی مین بیت فغور کے مقابل
گاڑا لیکن آج کے دن تک کوئی اسکی قبر کو نہین جانتا“ شاہد دوم درس ۲۱
باب ۳۵ کتاب پیدائش کا یون ہے ”پھر بنی اسرائیل نے کوچ کیا اور اپنا خیمہ غیدر
کے ٹیلے کے اُس پار استادہ کیا“ حالانکہ غیدر نام اُس منارے کا ہے جو شہر یروشلم
کے دروازے پر تھا حضرت موسےؑ کے عہد مین اُسکا کہین نام و نشان بھی نہ تھا
بلکہ صدہا برس بعد بنایا گیا۔ اور ان کتابون مین بہت سے ایسے مضامین پائے
جاتے ہین جس سے خدائے پاک کی ذات مقدس مین اور اس کے ملائکہ کرام اور انبیا
علیہم السّلام مین سخت عیب لگتا ہے اور کتب الہامیہ کی شان سے یہ ناممکن ہے کیونکہ
اُنسے ہدایت مقصود ہوتی ہے نہ ضلالت چنانچہ کتاب پیدائش کے باب ۶ درس
۵ و ۶ مین ہے ”تب خداوند زمین پر انسان پیدا کرنے سے پچھتایا اور نہایت دلگیر
ہوا“ اس سے خدا کی جہالت اور عاجزی ثابت ہوتی ہے اور کتاب خروج کے باب ۱۶
اور باب ۲۹ اور کتاب اوّل سلاطین کے باب ۲۲ وغیرہ مقامات مین تصریح ہے کہ ”خدا تعالیٰ

ف توراۃ مین وہ مضامین بھی ہین جو کتب الہامیہ کے خلاف ہین

ہو گئی، علاوہ اسکے ان کتابون مین باہم ایسے مضامین متعارض پائے جاتے ہین
جو الہامی کتابون کی شان سے نہایت بعید ہین ان مواقع مین مفسرین اہل کتاب
لاچار ہو کر یہ کہدیتے ہین کہ سہو کاتب ہے چنانچہ گریساخ نے ایسے غلط مقامات ایک لاکھ
پچاس ہزار گنے ہین اور انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا کی انیسوین جلد بیان اسکرپچر
مین لکھا ہے کہ فاضل وٹیٹین نے ایسے مقامات دس لاکھ سے زیادہ گنے ہین اہل محققین
اہل کتاب کا ان کتابون کے مصنفون کی بابت اور اُن کے زمانہ تالیف
کی بابت سخت اختلاف ہے جس سے یہ نتیجہ پیدا ہوتا ہے کہ محض تخمینی طور پر
ان کتابون کو اپنے انبیا کی تصنیف بتلاتے ہین نہ کوئی اُنکے پاس مؤلفین تک
سند متصل ہے نہ کوئی اور دلیل قابل تسکین ہے بلکہ صرف قیاس اور تخمین ہے
خیر توریت مین تو یہ بات ہے کہ اس مین کسی قدر مطالب اصل توریت کے ہین اور کچھ
پچھلے مشائخ کے لکھے ہوئے تاریخی واقعات ہین جس کے مجموعے کو اہل کتاب
حضرت موسیٰ کی تصنیف وہ کتاب توریت بتلاتے ہین جو اُنھون نے بالہام الٰہی
تصنیف کرکے لاویون کو دی تھی جیسا کہ کتاب استثنا کے باب ۳۱ ورس ۲۴ مین ہی
لیکن عیسائی جس کو انجیل کہتے ہین وہ تو نہ حضرت عیسےٰ علیہ السلام پر بذریعہ وحی
نازل ہوئی نہ خود اُنکی تصنیف نہ اونکے زمانے مین تصنیف ہوئی بلکہ ایک عرصہ بعد
لوگون نے حضرت عیسےٰ علیہ السلام کے حالات اور انکے معجزات اور پند ونصائح کو
جمع کرلیا ہے جس مین سے دو مصنف تو وہ ہین جنھون نے حضرت عیسےٰ کو دیکھا
بھی نہین ایک مرقس کہ یہ پطرس حواری کا شاگرد ہے دوسرا لوقا بلکہ لوقا کے استاد
پولوس نے بھی حضرت عیسےٰ کی صحبت نہین پائی ہیں یہ دونون محض سنی سنائی باتین لکھتے
ہین جن مین الہام کو کچھ بھی دخل نہین چنانچہ خود اُسکے دیباچے سے یہ بات معلوم
ہوتی ہے جیسا کہ لوقا اپنی کتاب کے اول مین خود اقرار کرتا ہے، چونکہ بہتون نے کمر باندھی
کہ اُن کامون کو جو فی الواقع ہمارے درمیان ہوئے بیان کرین جس طرح سے اُنھون
نے جو شروع سے خود دیکھنے والے اور کلام کی خدمت کرنے والے تھے ہم سے

بدلی مین اوترا اور خیمے کے دروازے پر کھڑا رہا اور اُسکے مُنھ سے آگ اور نتھنون سے
دھوان نکلا اور وہ ایک کروبی پر سوار ہوکر اوڑا اور اسرائیل کے ستر لوگون نے موسیٰؑ
اور ہارون کیساتھ مین خدا کو (کرسی پر بیٹھے) دیکھا اور دکھایا اور دیا اس کا لباس برف
سا سفید اور اُسکے سر کے بال صاف ستھرے اون کے مانند تھے" اور کتاب اشعیا
کے بیالیسوین باب مین خدا کا کلام یہ ہے "مین بہت مدت چپ رہا مین خاموش
ہو رہا اور اپنے آپ کو روکتا گیا لیکن اب مین اس عورت کی طرح سے جسے دردزہ
ہو چلاؤنگا اور ہانپونگا اور زور زور سے ٹھنڈی سانس بھی لونگا" اور نوحہ ارمیا کے
تیسرے باب مین خدا کو ریچھ اور شیر بنایا ہے ملائکہ کی نسبت کتاب پیدائش کے
اٹھارھوین باب کے آٹھوین درس مین یہ ہے "پھر اُسنے گھی اور دودھ اور اُس
بچھڑے کو جو اُسنے پکوایا تھا لیکے ان کے سامنے رکھا اور آپ انکے پاس درخت
کے نیچے کھڑا رہا اور اُنھون نے کھایا" پس جب فرشتون نے کھایا پیا تو تمام شہوانی
باتین جو تغذیہ کو لازم ہین پائی گئین پھر قدوسیت ملائکہ کی کہان رہی۔ اب انبیا کی
نسبت سنئیے کتاب پیدائش کے نوین باب مین ہے کہ "حضرت نوح علیہ السلام
شراب پیکر بدمست اور بدحواس ہوے، کہ تمام ستر برہنہ ہو گیا اور اُنکے بیٹون نے
ڈھانکا" اور اسی کتاب کے انیسوین باب مین ہے کہ "کہ حضرت لوط نے شراب پیکر اپنی دونون
بیٹیون سے زنا کیا اور یہ معاملہ دوبارہ وقوع مین آیا" کتاب خروج کے باب ۳۲ مین ہے کہ
"بنی اسرائیل کے کہنے سے حضرت موسےٰ کی غیبت مین ہارون علیہ السلام نے
زیور کا ایک بت بنایا اور تمام بنی اسرائیل سے اُسکو پجوایا اور اسکے لیے قربانیان
گذارنے کا حکم دیا اور یہ کہا کہ یہ تمھارا معبود ہے جو تمھین مصر کی زمین سے نکال لایا"
صموئیل کی دوسری کتاب کے باب ۱۱ مین ہے کہ "حضرت داؤدؑ اپنے بام پر چڑھے اتفاقاً
اوریا کی جورو بیت سبع کو نہاتے دیکھ کر اس پر فریفتہ ہو گئے اور آدمی کو بھیجکر اُس کو
بلوایا اور اُس سے زنا کیا جس سے وہ عورت حاملہ ہوئی پھر اُسکے خاوند کو ایک مکروہ
تدبیر کرکے مروا ڈالا جسکی وجہ سے ناتن نبی کی معرفت داؤدؑ پر بڑی زجر و توبیخ

روایت کی بینے بھی مناسب جانا کہ سب کو سرے سے صحیح طور پر دریافت کر کے تیرے لیے اے بزرگ تھیوفلس لکھوں،، اور دو شخص گروہی متی اور یوحنا ہین جو حضرت عیسیٰ کے حواری ہین تو اپنے اوپر گذرے ہوے واقعات اور کچھ سنی سنائی بات لکھتے ہین اور اکثر جگہ توریت اور صحف انبیا کا غلط حوالہ دیتے ہین کہ یہ مضمون فلان جگہ لکھا ہی حالانکہ وہان اُس کا کہین نام ونشان بھی نہین اور ان کتابون مین اول اور دوم صدی کے عیسائیون کو نہایت شک تھا چنانچہ محقق برٹشنیڈر اور اسٹاڈلن اور فرقہ الوجین جو دوسری صدی مین تھا اس انجیل کو یوحنا حواری کی تصنیف نہین کہتا تھا اور یہی قرین قیاس بھی ہے کیونکہ جب اس انجیل کا انکار ہوا تو ارینوس نے جو پولی کارپ کا شاگرد ہے کبھی نہین کہا کہ پولی کارپ نے جو خاص یوحنا کا شاگرد ہی اسکو یوحنا کی تصنیف بتلایا ہے اور ہارن صاحب مفسر نے اپنی کتاب کی جلد چہارم کے صفحہ ۲۱۶ مین لکھا ہے کہ بقول اسٹاڈلن یہ انجیل قطعی کسی طالب علم مدرسہ اسکندریہ نے لکھی ہے اور یہ کسی طرح ثابت نہین ہوا ہے کہ اس مدرسے کے قائم ہونے سے پیشتر یہ کتاب تھی اسی طرح اور تینون کتابون کی نسبت بھی بہت کچھ قیل وقال تھی۔

اب یہ بات باقی رہی کہ آیا خود حضرت عیسیٰ کی بھی کوئی انجیل تھی جو حوادث مین تلف ہوگئی یا انجیل کے معنے تعلیم کے ہین خود حضرت عیسےٰ کی تعلیم و وعظ ہی انجیل تھا جہان تک تجسس کیا گیا ہے یہ بات معلوم ہوئی کہ خود حضرت عیسےٰ علیہ السلام کے عہد مین ایک کتاب تھی جس کا قرآن مین ذکر ہے اور بذریعہ روح القدس نازل ہوئی تھی اور جس کا ثبوت کتاب مرقس کے باب ۱۶ ورس ۱۵ اور پولوس مقدس کے نامہ گلاتیون کے باب اول ورس ۱۱ مین ہے اور اصل انجیل کے تلف ہونے کے کئی سبب ہین (۱) اُس زمانے مین بھی لکھنے کا دستور نہایت کم تھا اور نہ حفظ کا انکے ہان رواج تھا اور کاغذ موجود نہ تھا شاید درختون کے پتون یا کسی اور چیز پر لکھتے ہونگے (۲) اول اور دوسری صدی مین عیسائی غریب ومفلس لوگ تھے اور بہت کم اور جہان کہین کوئی حواری جاتا تھا وہین اس پر مصیبت آجاتی تھی اس پر طرہ یہ ہوا

اصل انجیل کے تلف ہونے کے اسباب

عیسائیوں مین انجیل بنانے کا شوق

اس وقت کے بادشاہ ان کے سخت دشمن ہو گئے اور قتل عام شروع ہو گیا
چنانچہ دس بار عیسائیون پر قتل شروع ہوا اور متصل تین سو برس تک جاری رہا جن مین
گرجا گرائے گئے اور تلاش کر کے کتابین جلائی گیئن تو اس قدر حوادث عظیم مین اس
مفلس اور غریب قوم سے انجیل کا مفقود ہونا کیا تعجب کی بات ہے دیکھو انجیل متی اصل مین
عبرانی مین تھی اُس کا ترجمہ یونانی مین خدا جانے کس نے کیا اور کیا کیا ہے اور اصل
کتاب عبرانی مفقود ہو گئی اسی طرح بہت سی کتابین اُس زمانے کی اب بالکل مفقود
ہین چنانچہ انجیل لوقا کے دیباچے سے معلوم ہوتا ہے کہ اُس وقت اور لوگون نے
بھی حضرت عیسےٰ کے احوال مین انجیلین لکھی تھین چنانچہ تفسیر ہنری واسکاٹ اور ڈوائلی
اور جدید مینٹ مین اُسکی تصریح ہے مورخ موشیم اپنی کتاب مطبوعہ ۱۸۳۲ء کی جلد اول
مین ناصریون اور رابیونی کے بیان مین لکھتا ہے کہ ان دونون فرقون کے
پاس ہماری انجیلون کے علاوہ ایک اور انجیل بھی جس کے بارے مین ہمارے
علما کا اختلاف ہے،، اول ہی صدی مین عیسائیون مین اناجیل تصنیف کرنے کا شوق
ہو گیا تھا پس وہ انجیل حضرت مسیح کی اناجیل کو الٹ پلٹ کر کے اپنی تصانیف کو
زیادہ رواج دینا چاہتے تھے جیسا کہ پولوس کے نامہ گلاتیون کے باب اول سے
ثابت ہوتا ہے کہ ،،بعض لوگ مسیح کی انجیل کو الٹ دینی چاہتے ہین لیکن اگر ہم یا آسمان
سے کوئی فرشتہ سوا اس انجیل کے جو ہم نے تمھین سنائی دوسری انجیل تمھین
سنائے وہ ملعون ہووے انتہے،، لہذا دوسرے قرن ہی مین صدہا انجیلین تصنیف
ہو گئی تھین اور جو غیر معتبر شخص تھے وہ بتقلید فلاسفۂ یونان اپنی کتاب کو کسی اور مشہور
آدمی کے نام سے شہرت دیتے تھے چنانچہ تخمیناً اسّی نوّے کتابین ابتک عیسائیون مین
مشہور ہین جنکو مرید الہامی کہتے ہین مگر جب اُنکی نہ چلی اور مخالفون نے اپنی
کتابون کو رواج دیا تو وہ غریب بے الہامی ہو گیئن اس جعل سازی کی وجہ
سے بیچارہ پولوس بھی بڑا غل مچاتا تھا پس ان حوادث مین جب اصلی انجیل مٹ گئی
تو ان مین سے جس کی انجیل مشہور ہو گئی اُسی پر عیسائیون نے قناعت کر لی اور مین [illegible]

موجودہ انجیل اور تثلیث و کفارہ کا عقیدہ پولس کی ایجاد ہے

مرقس اور لوقا اور پولس کی نبوت ثابت نہین

برس تک عیسائیون مین بھی تنازع رہا آخر جب قسطنطین شاہ روم کہ جو بڑا ظالم اور نہایت سفاک تھا اپنے گناہ معاف کرانے اور اپنے ظلمون کو مٹانے کے لیے پولوس کی جماعت کا مرید ہوا تو اس نے شہر نائس مین ٣٢٥ء مین عیسائی علما کو جمع کرکے ان کتابون کی بابت ایک کمیٹی قائم کی اور اپنے زور اور شوکت سے تمام عیسائیون کو ان کتابون کے ماننے پر مجبور کیا اور مسئلہ تثلیث و کفارہ کو جسکے اعتماد پر وہ عیسائی ہوا تھا بحکم رواج دیا۔ اس وقت سے اُن کے ہان اس زبردستی کا نام اجماع سلف قرار پایا اور چونکہ مرقس اور لوقا کی نبوت ابتک کسی قوی دلیل سے تو کیا اقناعی سے بھی ثابت نہین ہوئی نہ تو کسی کتاب عہد عتیق مین انکی نبوت کی پیشین گوئی ہے نہ حضرت مسیح علیہ السلام نے انکو نبی کہا ہے نہ اُنکے بارہ حواریون مین سے کسی نے فرمایا ہے نہ انسے کوئی معجزہ یا کرامت سرزد ہوئی نہ کسی جگہ ان کا اور کوئی کمال مذکور ہے بلکہ اس سبب سے کہ انکو پولس نے تعلیم کیا ہے اُنکے جھوٹے ہونے مین کوئی شک نہین کیونکہ پولوس کا دینی امور مین جھوٹ بولنا اور جھوٹ سے اپنے خیالات کو پھیلانا ثابت ہو چکا ہے بڑلنیجر صاحب اپنی کتاب وقائع پولوس کے باب دوم مین لکھتے ہین کہ کرتی ساسٹن صاحب اپنی اُس تفسیر مین جو کتاب اعمال پر چوتھی صدی مین لکھی ہے یون ذکر کرتے ہین کہ فرقہ نزاری جو ابتدائے مذہب عیسوی مین تھا پولوس کی مکاری اور بے دینی کی وجہ سے اُسکے نامجات کو جنھین آج کل عیسائی کلام الٰہی کہتے ہین نہین مانتا تھا اور کہتا تھا کہ یہ شخص بت پرست اور بڑا قزاق تھا اور مکار اور جھوٹا بیت المقدس مین آکر اس امید سے ختنہ کراکے اور یہودی ظاہر ہو کے ٹھہرا کہ ایک بڑے زاہد کی لڑکی سے شادی کرے جس پر وہ عاشق تھا چونکہ رومی الاصل تھا اپنی مراد کو نہ پہونچا تو یہودیون سے جھگڑا برپا کیا ختنہ اور یوم السبت کی تعظیم اور بہت سے امور دینی مین خلل انداز ہوا اور اپنے آپکو حواری مشہور کرکے عیسائیون مین مل گیا حالانکہ اس نے عمر بھر حضرت مسیح کو نہین دیکھا مگر چالاک تھا ایک خواب بیان کر دیا کہ مجھکو مسیح نے ظاہر ہو کے یون کہا یون کہا انتہے ملخصاً اب ہم بھلا اس پولس کے کلام

کا کیونکر اعتبار کر سکین اور اس کو رسول کس طرح سمجھین اس کے خطوط کس طرح سے کلام الٰہی ہو سکتے ہین اس شخص نے دین عیسوی کو بھی برباد کردیا یہ شخص اپنے اوس خط مین جو طیطس کو لکھا تھا حکم دیتا ہے کہ پاک لوگون کے لیئے سور اور شراب وغیرہ جو توریت مین حرام ہے سب کچھ پاک ہے لیکن ناپاک اور بے ایمانون کے لیئے کچھ پاک نہین علاوہ اسکے اپنے خطوط مین بڑے شد و مد سے شریعت پر عمل کرنے کو حرام کہتا ہے شراب پینے اور گناہ کرنے کی اجازت دیتا ہے اسی کے فتوے پر عمل کر کے عیسائیون نے باوجود اس اقرار کے کہ توریت کے احکام ہمیشہ رہینگے سب شریعت کو بالائے طاق رکھدیا پس ایسا شخص کسی طرح نبی نہین ہو سکتا اور نامہ حواریون مین جو اس کی کرامات لکھی ہین وہ سند نہین کیونکہ یہ اس کے شاگرد کی تصنیف ہے اور اگر سچ ہین تو انھین معجزات مین شمار ہین جن کی نسبت انجیل متی کے باب ۲۴ درس ۲۴ مین حضرت عیسیٰ کا یہ قول منقول ہے جھوٹے نبی ظاہر ہونگے اور ایسے بڑے معجزے اور کرامتین دکھائینگے اگر ممکن ہوتا تو وہ برگزیدون کو بھی گمراہ کرتے علاوہ اسکے اس نے شریعت پر چلنے والون کو ملعون کہا اور تثلیث کی تعلیم کی اور حضرت موسےٰ کی توریت کو لغو اور گز در نامۂ عبرانیون کے باب، درس ۱۸ مین بتلایا ہے بلکہ یہ شخص مسیح علیہ السّلام کی جناب مین بھی نہایت بے ادبی کر کے اونکو ملعون کہتا ہے پس ایسے استاد اور اسکے شاگردون کی تصانیف کا کیا اعتبار ہے اب رہے متی اور یوحنا تو اول تو اس کا بھی کوئی کافی ثبوت نہین کہ یہ وہی متی اور یوحنا ہین جو حواری ہین دوم انکی نبوت کی بابت بھی کوئی پیشین گوئی کہین سے منقول نہین اور نہ کوئی معجزہ اور کرامت منقول ہی بلکہ سب حواری عیسائیون ہی کی کتابون کے بموجب پاکباز اور دیندار نہ تھے دیکھیے یہودا حواری نے حضرت عیسیٰ کو گرفتار کروادیا آخر خودکشی کر کے مرگیا اور پطرس وغیرہ پر پولس نے انجیل پر نہ چلنے کا الزام لگایا اور دنیا سے چلتے وقت حضرت مسیح سب حواریون کو بے ایمانی کا لقب دیگئے جیساکہ مرقس کے باب ۱۶ درس ۱۴ مین ہے اب جب تک یہ نہ ثابت کردیا جائے کہ متی اور یوحنا ان باتون اور القابون سے مستثنےٰ اور صاحب نبوت ہین کیونکر انکی تصانیف کو

آسمانی کتابین اور الہامی صحیفے مانا جائے ہان ہم اہل اسلام اپنی تحقیق سے انکو دیندار اور راستباز کہتے ہین اور بس ۔ لوقا اور مرقس نے تو سنکر لکھا ہے اور متی اور یوحنا نے اپنے روبرو گذرا ہوا معاملہ لکھا ہے پس ان مین کوئی الہام کی ضرورت نہین چنانچہ آباسوبرا اور لیافان کہتے ہین کہ جب حواری بچشم خود دیدہ یا معتبر گواہون سے سنکر لکھتے ہین تو انکو الہام کی حاجت نہ تھی بلکہ پولس نے نامہ گلاتیون کے باب اول درس ۱۱ مین جو لکھا ہے "اے بھائیو مین تمھین جتاتا ہون کہ وہ انجیل جس کی مین نے خبر دی انسان کے طور پر نہین" (درس ۱۲) اس لیئے کہ اسکو مین نے کسی آدمی سے نہ پایا نہ کسی نے مجھے سکھایا لیکن وہ یسوع مسیح کے الہام سے مجھے ملی انتہے" اس قول کے بموجب تو یہ چارون کتابین قابل رد ہین کیونکہ یہ چارون وہ انجیل نہین بلکہ وہ انکی غیر ہین کس لئے کہ لوقا اور مرقس اور یوحنا کی انجیل تو اب تک تصنیف بھی نہین ہوئی تھی اور متی کی انجیل پر یہ صادق نہین آتا کہ مین نے اس کو کسی آدمی سے نہ پایا کیونکہ اگر یہ انجیل مراد ہوتی تو یہ ان کو آدمیون ہی کے ذریعہ سے ملتی بلکہ پولس نے اسی باب مین لوگون سے بطور تہدید کے کہا ہے کہ اس انجیل کے سوا جو مجھکو مسیح سے بلا توسط ملی ہے اور کسی انجیل کے ماننے والے پر لعنت ہے اور اگر بالفرض چارون اناجیل موجودہ ہین پولس کی انجیل ہوئی بھی تو ایک ہوگی پھر تین غیر معتبر رہین یہانتک کہ ان کے ماننے والے پر لعنت پڑیگی اسکے سوا اور بہت دلائل ہین جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ الہامی نہین (۱) انکے مؤلفین نے بڑی سخت غلطیان کی ہین چنانچہ متی نے جو مسیح کا نسب نامہ لکھا ہے اس مین کئی نام بھول گیا جس کی تاویل مین مفسرین نہایت تکلفات کرتے ہین اسی طرح لوقا نے دوسرے باب مین غلطی کی ہے کہ اوگوسطوس دو قیصر نے اسم نویسی کا حکم دیا تھا اور قورنیوس حاکم یہودیہ کے وقت یوسف نجار اپنی بی بی مریم علیہا السلام کو جو حاملہ تھین ہمراہ لیکر شہر بیت اللحم مین نام لکھوانے آیا تھا اور وہان حضرت مسیح پیدا ہو پڑے انتہے" ملخصاً حالانکہ یہ صریح غلط ہے اول یہ کہ قورنیوس حضرت مسیح کی ولادت کے پندرہ برس بعد وہان کا حاکم ہوا تھا دوم یہ کہ حسب بیان متی حضرت مسیح ہیرود کے

چارون انجیلین الہامی نہین

اناجیل کی غلطیان

عہد مین پیدا ہوئے تھے اور اسکی زندگی تک یہ ملک قوریتوس وغیرہ حکام روم کے قبضے
مین نہ آیا تھا (۲) حضرت مسیح کی نسبت وہ قول بھی نقل کئے ہین جو انکی شان سے
نہایت بعید ہین چنانچہ یوحنا اپنی کتاب کے باب دہم مین حضرت مسیح کا قول نقل کرتے
ہین کہ "مجھ سے پیشتر جس قدر انبیا آئے ہین سب چور اور رہزن تھے انتہے" ملخصاً اسی
قول کی تقلید کر کے پولوس مقدس حضرت موسیٰ کی جناب مین بڑی بڑی گستاخیان کرتے
ہین اور فرقہ پروٹسٹنٹ کے پیر و مرشد لوتھر صاحب نے تو موسیٰ کو عیسیٰ کا دشمن اور
جلادون کا استاد بتایا ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ جس کو اب عیسائی اناجیل اربعہ
کہتے ہین وہ انجیل نہین جسکا قرآن مین ذکر ہے۔

پس اب جو اہل کتاب اس توریت و انجیل کو اصلی توریت و انجیل جو حضرت موسیٰ
و عیسیٰ پر نازل ہوئی تھی اور خدا تعالےٰ نے قرآن مین متعدد جگہ جن کی مدح فرمائی ہے
بتلاتے ہین یہ ان کا فریب ہے نزول قرآن مجید کے وقت اصلی توریت و انجیل
و دیگر صحف انبیاے سابقین جن کا قرآن مصدق اور اصول مذاہب اور امور فطرت مین
اُنکے مطابق ہے دنیا مین نہین حوادث زمانہ سے صفحۂ عالم سے ناپید ہو گئین۔

و رسلہ یہ عطف ہے کتبہ پر یعنی کہے کہ مین اللہ کے رسولون پر ایمان لایا۔ یاد رکھو
کہ انسان کی عقل غلطی سے محفوظ نہین بالخصوص ان چیزونمین کہ جہان حواس کی رسائی
نہین جیسا کہ عالم آخرت کے حالات یا باری تعالیٰ کی ذات و صفات یا خود نفس ناطقہ کے اسباب
کمالات تو رحمت الٰہی انسان کو حالت تباہ مین کیونکر دیکھ سکتی پس جسطرح اُس نے
معاش کی اصلاح کے واسطے اور اُسکی تکمیل کے لیے چند لوگ مستثنےٰ کئے کہ جو بذریعہ
عقل خداداد کے طرح طرح کی ایجادون پر قادر ہو کر استاد زمانہ کہلائے اور انکا
امر معاش مین فیض عام جاری ہوا اسی طرح محض از راہ تفضل انسان کی اصلاح
حال اور تہذیب نفس و نفع آخرت کے واسطے فہیم لوگون مین سے ایک جماعت برگزیدہ
لوگون کی قائم کی جنکو رسول کہتے ہین کیونکہ اللہ تعالےٰ کی جناب سے معارف حقیقیہ اور
اعمال صالحہ کا حصول جس پر طریق نجات کی ہدایت اور ذروہ درجات کا حصول ہو تو منہ

حضرت مسیح علیہ السلام کی نسبت انبیاء کو چور اور رہزن کہنا نعوذ باللہ نقل کفر کفر نباشد

ہے ہرایک انسان کو بوجہ تاریکی تعلق عالم طبیعت اور کدورت بشریت کے میسر نہ آسکتا تھا کیونکہ مفیض او رمستفیض دونون مین مناسبت شرط ہے اور رسول وہ شخص ہے جس کو اللہ تعالے صفائے نفوس اورکمال طہارت کے ساتھ مخصوص کرلیتا ہے اور اسکے باطن کوانوار وحی سے روشن اور تجلیات الہام واسرار سے منور کرتا ہے اور اپنے فرشتون کے ہاتھ اُس کو کتابین بھیجتا ہے تاکہ خدا کی طرف سے پیغام امرونہی اور وعدو وعید کا پہونچائے اور احکام آلہی سے بہ نسبت واجب و مندوب اور حرام و مکروہ و مباح قسمے خبردار کرے پس واسطہ ہونا رسولون کا ممکنات اور واجب الوجود کے درمیان لابد تھا کیونکہ ہدایت واجب الوجود کی نسبت ممکنات کے کہ باخود متغائر ہین بالواسطہ ہونا چاہیئے اور وہ واسطہ دونون مین برزخ ہو پس وہ انبیا علیہم السّلام ہین اور لوازم نبوت مین سے یہ ہے کہ نبی کے نفس ناطقہ کی دونون قوتین یعنی قوت عاقلہ اور قوت عاملہ سب انسانون سے زیادہ قوی اور کامل ہوتی ہین۔ خدا تعالے محض اپنی عنایت اور فضل سے نبی کی قوت عاقلہ کو ترقی اور زیادتی دیتا ہے سبقت عمل کا یہان لحاظ نہین اور اسی قوت عاقلہ کی وجہ سے نبی پر غیب سے وحی نازل ہوتی ہے اور جنت و دوزخ اور ملائکہ کو ملاحظہ کرتا ہے اور واقعات عجیب و غریب کو صید مثالیہ مین دیکھتا ہے اور اسی طرح نبی کی قوت عاملہ کو جناب آلہی سے مدد پہونچتی ہے جس کی وجہ سے امور خیر کی اُسکو توفیق ہوتی ہے معاصی سے بچتا ہے اور آداب طاعات کی بجا آوری مین سرگرم رہتا ہے اور تدبیر منازل اور سیاست مدن اس خوش اسلوبی سے عمل مین لاتا ہے کہ دوسرے سے ویسا ہونا ممکن نہین اور اسی قوت عاملہ کی عمدگی کی وجہ سے شجاعت وسخاوت اورکفایت وعدالت اس مین موجود رہتی ہین اور مصلحت وقت اس سے کسی حالت مین فوت نہین ہوتی اور اسس قوت کے کمال سے عصمت حاصل ہوجاتی ہے اور جب قوائے عاقلہ وعاملہ اچھی طرح تہذیب حاصل کرلیتے ہین اور جناب آلہی سے ہرایک کو مدد پہونچتی رہتی ہے تو جس مین یہ قوتین موجود ہین اُسکے تمام کامون مین بہت سی برکتین پیدا ہوجاتی ہین جنکا

شمار حد سے باہر ہے اور اُس کی اطاعت کا فرون تک کے دلون مین میلان اور شوق
ڈالا جاتا ہو اُسکے موافق پر رحمت اور مخالف پر لعنت اترتی ہو اور یہی وجہ ہے کہ
آجتک ہزار ہا برس سے تخمیناً تمام عالم جن مین طرح طرح کے لوگ ہین انبیا علیہم السلام
کا تابع چلا آتا ہے اُن کا نفس قدسی اس درجے پر صاف ہوتا ہے کہ جو اورون کو
بڑی ریاضت سے مکاشفہ یا عالم جبروت و ملکوت کی تجلی ہوتی ہے تو اُسکو ادنیٰ
توجہ سے یہ بات حاصل ہو جاتی ہے اور اس کا نفس قدسی آفتاب کے مانند ہوتا ہے
کہ اُسکی روشنی سے لوگ منور ہوتے ہین اور یہ شخص عقل کی غلطیون کی سخت ولدل سے
نجات دیتا ہے اور یہ شخص حظیرۂ قدس کی طرف متوجہ ہو کر ہمت کرتا ہے تو عالم اجسام
بلکہ عالم ملکوت مین اس کا تصرف ہوتا ہے جو باتین عادت کے خلاف ہین وہ
اُس سے سرزد ہو جاتی ہین اسکے اشارے سے درخت چلے آتے ہین پتھر اپنی جگہ
سے ٹل جاتے ہین دریا زمین کا کام دیتا ہے آگ پانی کی طرح سرد ہو جاتی ہے ہزارون
وہ چیزین کہ حس بصر سے خارج ہین اُس کو دکھائی دیتی ہین اُس سے کلام کرتی ہین
روحانی لوگ اُس کی اطاعت کرتے ہین وہ اپنے اقوال و افعال مین تمام لوگون
کے لیے فطرت کا سچا نمونہ ہوتا ہے تاکہ ہر شخص اپنی عادات اپنے معاملات اپنے
مکاشفات بلکہ جس قدر انسان کے لئے کمالات ممکن ہون اون سب کو اس پیمانہ فطرت
کے ساتھ موافق اور اس کے مطابق کرے پس اس لئے یہ بھی ضرور ہوا کہ وہ تمام
لوگون سے افضل ہو جب تم چاہو کہ نبی کی صفات پر علم آجاے تو فرض کرو کہ نبی ایک ایسا
بدن ہی جس مین چار آدمیون کو جمع کیا ہے ایک بادشاہ جو بالطبع و المرتبہ تمام عالم کا فرمان روا ہو
اوس کی بادشاہت رسمی نہو یعنی ایسا بادشاہ ہو کہ اُس کے نفس ناطقہ کے سائے سے تمام عالم
مین انتظام پیدا ہو جاے اور سب آدمی اپنے اپنے منصب پر مستعد ہو جائین دوسرا شخص
فلاسفر ہے جو حکمت علمی مین سب سے فوقیت حاصل کر چکا ہو اور علم اخلاق اور تدبیر منازل
اور سیاست مدن مین کمال رکھتا ہو اور ان صفات کے آثار اُس سے وقتاً فوقتاً لوگون مین
پھیلتے رہین تیسرا شخص صوفی ہے جو صوفیون کے زمرے مین بیٹھکر جو عجیب اور غریب کرامات

دکھاتا ہے اور اپنی قوت ارشاد اور تاثیر صحبت سے عاصیون اور منکرون کو راہ راست پر لاتا ہے چوتھا شخص اس مجموعے کا جبرئیل ہے جو تدبیرات الٰہی کا آگہی اور اسی کے ذریعے سے تمام علوم حقہ جناب احدیت سے حاصل ہوتے ہین اور اسکی جبلت مین حضرت قدس کی طرف ایک راستہ ہے علوم مجردہ عالیہ اُسکی عقل وقلب پر نازل ہوتے ہین اور عالم الملک وملکوت کے تمام اسرار اُسپر کھلتے رہتے ہین نبی کی یہ شان ہی کہ وہ لوگون کو اُن باتون کی تعلیم فرمائے جو اصل فطرت مین داخل ہین اور اپنے کلام مین وہ رعایت رکھے کہ جس کو خاص وعام سمجھین اور لوگون سے اُن کی عقل کے موافق کلام کرے دلائل فلسفیہ اور براہین منطقیہ سے جو مخاطبون کے فہم مین نہ آسکین پرہیز کرے جو جو خرابیان اُس وقت لوگون مین شیوع پاگئی ہون اُنکو مٹادے اور جو اصل فطرت کی باتین ہین انکو قائم رکھے کیونکہ جس قوم مین نبی مبعوث ہوتے ہین گو انکی بداعمالی اور خلاف فطرت ہی انکی بعثت کا سبب ہوتا ہے لیکن اُنکی کل باتین بُری نہین ہوتین پس جو باتین اچھی ہین نبی انکو قائم رکھتا ہے شرک و بدعت جور وظلم وغیرہ وغیرہ قبائح کو مٹاتا ہے عدل وانصاف صلہ رحمی تواضع حلم راستبازی کو قائم کرتا ہے خدا کے اوصاف حمیدہ خلق پر ظاہر کرتا ہی اور اسکی نسبت شرک وغیرہ جو جو عیوب لوگون نے اپنی نافہمی سے لگا رکھے ہین انکو دور کرتا ہے انسان کے اعمال کی جزا وسزا وحسن وقبح کو وہی ترازوے بیان مین تولتا ہی عالم آخرت مین جو کچھ انسان پر بعد مفارقت جسم کے پیش آتا ہے وہی اس کا عقدہ کھولتا ہے اس عالم کی ابتدا وانتہا کو وہی پورے طور پر بتلاتا ہے اور نبی کی یہ شان نہین کہ وہ ریاضیات وطبعیات کے مسائل کی تعلیم فرمائے اور نہ یہ کہ وہ ہوا بادل بجلی آسمان وزمین بارش زلزلہ وغیرہ امور کی ماہیت اور اُنکے اسباب بیان کرے چنانچہ قرآن مین اسی لحاظ سے روح کی حقیقت بیان کرنے سے یا چاند کا چھوٹا بڑا ہونے کی وجہ بیان کرنے سے اعراض کیا اور مخاطبون کی استعداد کے لحاظ سے ان کے کسی قدر حالات سے مطلع کیا روح کی بابت من امر ربی پر بس کیا اور ہلالون کی نسبت قل ہی مواقیت للناس والحج ہی پر سکوت فرمایا اور نہ نبی کی یہ شان ہے کہ وہ اگلے لوگون

کی تاریخ بیان کیا کرے اور اُنکے قصے و کہانی سنایا کرے ہان اُس کا مضائقہ نہین کہ کچھ وعظ و پند کے طور پر اگلے لوگون کے حالات مجمل طرح سے بیان کرے اور اسی وجہ سے ایک شخص کے قصے کو حسب وقت بلا ترتیب تقدیم و تاخیر ٹکڑے کر کے بیان کرنے کی ضرورت پڑتی ہے چنانچہ قرآن مجید مین بھی اسی لیے موسےٰ و فرعون وغیرہما کے قصون کو بلا لحاظ ترتیب چند جگہ ذکر کیا ہے ہان یہ ہو سکتا ہے کہ قومون کے آئندہ حالات یا اُن پر آنے والے مصائب یا بیمار بطور پیشین گوئی ذکر کر دے تاکہ اس وقت کے لوگون کو کار آمد ہون چنانچہ محمد صلے اللہ علیہ وسلم نے اسی وجہ سے بہت چیزون کی خبر دی ہے فائدہ پیغمبرون کا مرتبہ چار قسمون مین منحصر ہی نبوت رسالت اولوالعزمی خاتمیت متکلمین کہتے ہین کہ لفظ نبی اُس شخص پر اطلاق کیا جاتا ہے کہ وحی اوس پر آئی ہو اور حق تعالےٰ نے اسکو تبلیغ احکام کے لیے خلق کی طرف بھیجا ہو کتاب کا ہونا اُس کے لیے شرط نہین بخلاف رسول کے کہ اُسکے لیے شرط ہے اور نبی کے لیے جس طرح جدید کتاب شرط نہین اسی طرح جدید شریعت بھی شرط نہین ہے اور نہ نسخ جمیع احکام پیغمبر اول کا یا بعض کا شرط ہے بعض کہتے ہین کہ رسول وہ ہے جس پر وحی الٓہی جبریل علیہ السّلام کی وساطت سے نازل ہو صحیفہ و کتاب ہو یا نہو اور نبی وہ ہے کہ بذریعہ الہام یا محض رویاے صادقہ سے کسی قوم کی دعوت پر مامور ہوا اور فتوحات مکیہ کے چودھوین باب مین ہے کہ نبی وہ ہے کہ جس کے پاس اللہ کی طرف سے وحی آئے جس مین ایسی شریعت کا بیان ہو کہ نبی خود اُس کے مطابق عمل کرتا ہو پس اگر اُسکو دوسرون کی ہدایت کے لئے حکم ہو تو وہ رسول ہی نبوت عام ہے رسالت اور اولوالعزمی خاص ہے اور خاتمیت اخص الخاص ہے خاتم الانبیا اُسے کہتے ہین جس کو مرتبہ نبوت اور رسالت اور اولوالعزمی کیساتھ تمام کمالات حاصل ہون اور اُسکے بعد پھر کوئی نبی مبعوث نہو اور اُس کا دین و شریعت منسوخ نہو اور اولوالعزم مین بہت اختلاف ہے علما کی ایک جماعت سواے حضرت یونس علیہ السّلام کے سب پیغمبرون کو اولوالعزم جانتی ہے اس لیے کہ یونسؑ سے صبر

نہو سکا تھا جیسا کہ سورۂ نون والقلم مین ہمارے رسول کو مخاطب کر کے فرمایا ہے فاصبر لحکم ربك ولا تکن کصاحب الحوت یعنی اپنے پروردگار کے حکم پر صبر کر اور یونسؑ کی طرح مت ہو اور بے صبری شان اولوالعزمی سے نہایت بعید ہے کیونکہ اللہ تعالی قرآن مین اولوالعزمون کو صفت صبر کے ساتھ موصوف کرتا ہی حیث قال فاصبر کما صبر اولوالعزم من الرسل ولا تستعجل لهم یعنے تو صبر کر جیسا کہ اولوالعزم رسولون نے صبر کیا اور اُن کے لیے جلدی مت کر اور آیۂ کریمہ ولقد عهدنا الی آدم من قبل فنسی ولم نجد له عزما یعنی ہم نے آدمؑ کو اس سے پہلے تقید کر دیا تھا پھر وہ بھول گیا اور ہم نے اُس مین کچھ عزم نہ پایا) کہ حضرت آدمؑ کی شان مین ہے انکے اعتقاد کے موافق مؤول ہے اور یون معنے بیان کرتے ہین کہ ہم نے آدمؑ کا عزم یعنی ارادہ اُس گناہ مین نہ دیکھا یعنی آدم علیہ السّلام نے بھول کر اوس درخت کو کھایا تھا سو یہ سہواً اُن سے گناہ سرزد ہوا لہذا اعتاب ہوا پھر استغفار سے معاف ہوگیا اور جو علما اس تاویل کے قائل نہین اُن کے نزدیک آدم علیہ السّلام فہرست انبیاے اولوالعزم سے خارج ہین صرف یہ پانچ شخص نوح اور ابراہیم اور موسےٰ اور عیسےٰ اور محمد علیہم السّلام اولوالعزم ہین اور بعض نوح علیہ السلام کو بھی اس وجہ سے اولوالعزم نہین قرار دیتے کہ اُن کی زبانی قرآن مین ہی رب لا تذر علی الارض من الکافرین دیارا یعنی اے رب زمین پر کافرون کا ایک گھر بسنے والا نچھوڑیو اور یہ بات شان اولوالعزمی کے منافی ہے اور علما کا ایک گروہ کہتا ہے کہ اولوالعزم سے مراد واضعان شریعت ہین اور اس تقدیر پر آدم اور نوحؑ اور ابراہیمؑ اور موسےٰ اور عیسےٰ اور محمد مصطفےٰ علیہم السّلام اولوالعزم ہین اور باقی کوئی نہین اور حدیث ابوذر غفاریؓ مین بھی انھین چھ پیغمبرون کا اولوالعزم ہونا مردی ہی اور ایک فرقے کا یہ اعتقاد ہے کہ مراد اس کلمے سے ناسخان شریعت ماقبل ہین اور اس تقدیر پر چاہیئے کہ آدم اولوالعزم نہون اور پانچ اور مرسل کہ بعد حضرت آدم علیہ السّلام کے مذکور ہوے اولوالعزم ہون ۔ اور خاتم پیغمبران باعتقاد اہل ملت ایک سے زیادہ نہین ہے اور وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہین حضرت کے بعد کوئی نبی یا رسول بحثیت

حضرت عیسیٰ

نبوت یا رسالت نہ آیا اور نہ قیامت تک کے آئے گا اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کہ نازل ہونگے وہ بھی بعنوان رسالت نازل نہونگے بلکہ دین محمدی کے تابع ہونگے اور اسی دین کو خوب رواج دینگے باوجودیکہ وہ نبی کریم ہین اور اپنی نبوت پر باقی ہین اور اس سے کچھ نقصان نہین ہوا اور نہ کوئی شریک آنحضرت کا نبوت و رسالت مین اُنکے زمانے مین تھا اور یہ بات قرآن سے ثابت ہے چنانچہ سورۂ احزاب مین ہے ما کان محمد ابا احد من رجالکم ولکن رسول اللہ وخاتم النبیین یعنی محمد تم مین سے کسی مرد کے باپ نہین ہین لیکن وہ خدائے تعالیٰ کے رسول اور سب نبیون کی مہر ہین کہ اون پر پیغمبری ختم ہوئی انکے بعد اور کوئی پیغمبر کبھی نہوگا اور احادیث بھی اس باب مین بہت سی آئی ہین قاضی عیاض نے شفا مین انکو نقل کیا ہے مرزا غلام احمد قادیانی نے لاہور کے وعظ مین اپنے انتقال سے کئی دن قبل اپنی نبوت کے ثبوت مین کہا تھا کہ کیا خدا بوڑھا ہو گیا ہے مرگیا ہے۔ یا اس کے قوے معطل ہو گئے ہین کہ وہ اب حسب عادت سابق نبی پیدا نہین کرسکتا یہ نہایت گستاخانہ کلمات ہین خدا تعالیٰ بقول اُن کے نہ مرا ہے نہ اُسکے قوے معطل ہوے ہین مگر وہ وعدہ کر چکا ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی نہ بھیجے گا اس لیئے اب اگر نبی پیدا کرے تو اللہ کے کلام مین کذب لازم آے گا اور یہ محال ہے۔

سید احمد خان کی نبوت کا اعتراض

سید احمد خان اپنی تفسیر مین لکھتے ہین کہ نبوت صرف ایک فطری ملکہ تہذیب اخلاق کا ہوتا ہے اور جس شخص مین جس فن کا ملکہ بدرجۂ کمال ہوتا ہے وہ اس فن کا امام یا پیغمبر ہے لوہار بھی اپنے فن کا امام یا پیغمبر ہوسکتا ہے شاعر بھی اپنے فن کا امام یا پیغمبر ہوسکتا ہے ایک طبیب بھی فن طب کا امام یا پیغمبر ہوسکتا ہے مگر جو شخص روحانی امراض کا طبیب ہوتا ہے اور جس مین اخلاق انسانی کی تعلیم و تربیت کا ملکہ بمقتضاے اُس کی فطرت کے خدا سے عنایت ہوتا ہے وہ پیغمبر کہلاتا ہے خدا اور پیغمبر مین بجز اُس ملکۂ نبوت کے جس کو ناموس اکبر کہتے ہین اور زبان شرع مین جبرئیل کہتے ہین اور کوئی مجسم ایلچی پیغام پہونچانے والا نہین ہوتا خود اسی کے دل سے فوارے کے مانند وحی اوٹھتی ہے اور خود اسی پر نازل ہوتی ہے وہ خود اپنا کلام نفسی ان ظاہری

کانون سے اس طرح پر سنتا ہے جیسے کوئی دوسرا شخص اُس سے کہہ رہا ہے وہ خود اپنے آپ کو ظاہری آنکھون سے اس طرح پر دیکھتا ہے جیسے دوسرا شخص اُس کے سامنے کھڑا ہوا ہے ان واقعات کے بتلانے کو اگرچہ یہ قول یاد آتا ہے ع قدر این بادہ ندانی بخدا تا نہ چشی ٭ مگر ہم بطور تمثیل کے گو وہ کیسی ہی کم رتبہ ہو اسکا ثبوت دیتے ہین ہزار ون شخص ہین جنھون نے مجنونونکے حالات دیکھے ہونگے وہ بغیر بولنے والے کے اپنے کانونسے آواز سنتے ہین تنہا ہوتے ہین مگر اپنی آنکھونسے اپنے پاس کسیکو کھڑا ہوا باتین کرتا ہوا دیکھتے ہین وہ سب اُنھین کے خیالات ہین جو سب طرف سے بیخبر ہوکر ایک طرف مصروف اور اسمین مستغرق ہین اور باتین سنتے ہین اور باتین کرتے ہین پس ایسے دلکو جو فطرت کی رو سے تمام چیزونسے بے تعلق اور روحانی طبیعت پر مصروف اور اسمین مستغرق ہو ایسے ادراکات کا پیش آنا کچھ بھی خلاف فطرت انسانی نہین ہے ہان ان دونومین فرق یہ ہے کہ پہلا مجنون ہے پچھلا پیغمبر گو کافر پچھلے کو بھی مجنون بتاتے ہین انتہے سید صاحب کی تقریر تو بالکل انکار نبوت پر مصرح ہے کیونکہ نبوت کے معنے اُنھون نے ایسے فرض کئے ہین جو درحقیقت انکار نبوت کو مستلزم ہین اس لیے کہ فطری ملکہ تہذیب اخلاق کا تو اکثر صالحین اور نیک طبیعت لوگون مین اس زمانے مین بھی ہوتا ہے اور ہر زمانے مین اس قسم کے لوگ ہزارہا موجود ہوتے رہتے ہین اور یہ ملکہ ایک امر اضافی ہے کسی مین کم ہوتا ہے اور کسی مین زیادہ اور اس زیادتی کی کوئی حد مقرر نہین ہو سکتی پس اس تقدیر پر جتنے صالحین ہین اور جن مین یہ فطری ملکہ تہذیب اخلاق انسانی کا ہے وہ سب نبی ہی سمجھے جائین گے اور ختم نبوت کے بھی کوئی معنے نہ رہینگے اور کوئی امتیاز نبی اور غیر نبی مین باقی نہ رہے گا اور نہ انبیا پر خدا کی طرف سے کوئی پیغام آتا تھا بلکہ وہ اپنی طرف سے کچھ خیالات باندھ لیتے تھے جس طرح مجنونون کو بے اصل خیالات بندھ جایا کرتے ہین اور نیز مثل مجنونون کے انبیا کو ایسا معلوم ہوا کرتا ہے کہ کوئی شخص اُن سے باتین کرتا ہے حالانکہ درحقیقت کوئی شخص دوسرا نہین ہوتا بلکہ محض اُن کا خیال ہوتا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ ہم

١٠/٥

مین سے کوئی آدمی اپنی طرف سے کسی ایسے کام کے کرنے یا نکرنے کا حکم دے
جو مصلحت وقت کے موافق اور عقل کے مطابق ہو تو وہ بھی بالاتفاق نبی نہین ہوسکتا
پھر ایسا شخص جو سراسر خیالی پلاؤ پکائے کیونکر نبی بن سکتا ہے بلکہ جبکہ انبیا کو ایسی غلطی ہوا
کرتی ہے کہ کوئی شخص واقع مین اُنکے پاس نہین آیا اور وہ سمجھ لیتے ہین کہ کوئی
شخص اُنکے پاس آیا ہے اور اون سے باتین کرتا ہے اور یہی خبر اورون کے سامنے
بیان کرتے ہین حالانکہ وہ خلاف واقع ہوتی ہے اور یہ خبر دینا ان کا ایک یا اذن کا
ساخیال ہوتا ہی تو جس شخص کی یہ حالت ہو اسکی اور خبرون کا کیا اعتبار رہے گا اور پھر انبیا
کو مخبر صادق کہنا کیونکر صحیح ہوگا اسلیے کہ جو خبر وہ بیان کرینگے اُس مین یہ احتمال موجود ہوگا
کہ شاید اسی قسم کا ان کو دھوکا ہو گیا ہو بس انبیا اپنے تمام اقوال مین ساقط الاعتبار
ہو گئے نہ قرآن کا اعتبار رہا نہ اُنکے کسی دوسرے بیان کا بلکہ قرآن ہرگز کلام الٰہی
ثابت نہین ہوسکتا اور یہ سراسر کفر و زندقہ ہے سید صاحب کو حکماے یونان کے جس قدر
اقوال کتب عربی مین اسلام کے خلاف ملے وہ اُنھون نے اپنی تفسیر مین درج کرکے
عقائد اسلام کی باتون کو فلسفے سے ملانا چاہا ہے یہ قول بھی حکما کا ہے جسکو سید صاحب
نے اس قدر آب و تاب سے بیان کیا ہی شرح مواقف مین لکھا ہی قال ما ذکرو کا
فی الخاصۃ الثالثۃ الی تخیل ما لا وجود لہ فی الحقیقۃ کما للمرضی والمجانین یعنی
اس تیسری شرط مین فلاسفہ کے قول کا مآل معاملہ نبوت مین ایسی چیزون کے تخیل کی
طرف ہے جن کا حقیقت مین کچھ وجود نہین جیسے کہ مریضون اور مجنونون کا حال ہوتا
ہے کتاب الملل والنحل محمد بن عبد الکریم شہرستانی مطبوعہ مصر کی جلد دوم صفحہ ۸۶ مین
عقائد حکماے مشائین کے بیان مین یون لکھا ہے کہ جن لوگون کو قوت قدسیہ نصیب
ہوتی ہی (یعنی انبیا) اُن کی قوت خیالیہ اس درجے کی قوی ہو جاتی ہے کہ وہ اپنے
ادراکات کو بصورت جمیلہ دیکھتے ہین اور ان کا عمدہ کلام سنتے ہین یعنی در اصل نہ کوئی فرشتہ
ہوتا ہے نہ کوئی آواز یا کلام انکو سنائی دیتا ہے بلکہ محض انکی وہ معلومات جو انکو مبدء فیاض
سے عطا ہوتی ہین کسی عمدہ شکل مین نظر آتی ہین اور نہایت عمدہ دلچسپ کلام کرتی ہین پس

وہ فرشتہ جو نبی علیہ السلام کو دکھائی دیتا تھا وہ یہی تھا اور وحی والہام یہی آواز تھی صحیح روایات سے یہ مضمون بتواتر ثابت ہے کہ خدا اور پیغمبر کے درمیان مین کوئی ایلچی تھا اور جبریلؑ وحی لاتے تھے اور کیفیت تنزیل قرآن اور ابتداے زمانے مین مشقت حضرت کی اور یاد کر لینے کے واسطے جلدی جلدی اسکو پڑھنا اور پھر آخر مین بموجب حکم الٰہی کے اُس جلدی کرنے کو ترک کردینا ان سب باتون سے جبریلؑ اور دیگر ملائکہ کا آنا اور خدا کی طرف سے پیغام لانا بخوبی ثابت ہے اب اگر وہ اُنھین کے خیالات تھے تو یہ مشقت کیا ضرور تھی وہ ملکہ فطری ہر وقت انکے ساتھ تھا اور یہ بھی مضامین اکثر روایات سے ثابت ہین کہ کبھی وحی نہ آتی تھی اور اس کے انتظار مین کئی کئی روز حضرت کو تردد رہا ہے پس اگر منشاے وحی وہی ملکہ فطری تھا تو وحی نہ آنے کے کیا معنے پھر کبھی ایسا بھی ہوا ہے کہ ایک مجسم شخص رسول اللہ کی خدمت مین حاضر ہوا ہے اور اُس وقت بعض صحابہ بھی موجود ہوئے ہین اور جب وہ کچھ گفتگو کر کے چلا گیا ہی تو حضرت نے فرمایا ہے یہ جبریل تھے چنانچہ صحیح بخاری کے باب الایمان مین ابوہریرہؓ کی ایک حدیث سے یہ بخوبی ظاہر ہے کہ سب صحابہ نے جبریل کو ایک آدمی کی صورت مین آتے جاتے دیکھا اور ان کی آواز سنی پس اگر پیغمبر کو اپنا خیال اور تصور ہی نظر آتا تھا اور واقع مین وہ کوئی شخص نہوتا تھا تو پھر وہ خیال مجسم ہو کر اورونکو کسطرح نظر آیا اور اُس کی آواز اورون نے کیونکر سنی اور پھر وہ نظرون سے غائب کیسے ہو گیا۔ والیوم الآخر یہ عطف ہے رسلہ پر یعنی کہے کہ مین روز قیامت پر ایمان لایا۔ حشر و نشر کا ہونا ضروری ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے آدمیون کو جو پیدا کیا ہے وہ تین حال سے خالی نہین یا ضرر حاصل کرنے کے لئے پیدا کیا ہے یا نفع کے لیے یا دونون مین سے کسی کے لیے نہین پہلی شق باطل ہے اس واسطے کہ یہ امر شان رحیمی و کریمی کے خلاف ہے اور تیسری شق بھی باطل ہے کیونکہ یہ حالت عدمیت کی صورت مین بھی حاصل تھی پس باقی یہ رہا کہ اللہ تعالےٰ نے سب کو نفع کے لیے پیدا کیا ہے اور ظاہر ہے کہ دنیا مین نفع کم ہے اور نقصان زیادہ سو تھوڑے

ثبوت قیامت بر دلائل

نفع کو بہت سے نقصان کے واسطے اُٹھانا حکمت کے خلاف ہے تو ضرور ہے
کہ دنیا کا نفع مقصود نہوگا اس صورت مین لازم ہے کہ اس حیات کے بعد کوئی اور
حیات حاصل ہو تاکہ نفع حاصل کرے اور یہی حشر و نشر اور قیامت ہے اور امکان حشر و نشر
تو دلیل عقلی و نقلی دونون سے ثابت ہے البتہ وقوع پر سوائے نقل کے کوئی دلیل عقلی
قائم نہین اور امکان حشر کا اثبات ان تین مقدمات پر موقوف ہے (۱) قابل کے
حالات سے بحث۔ یاد رکھو کہ انسان یا نفس سے عبارت ہے یا بدن سے پس اگر
نفس سے عبارت ہے جیسا کہ مذہب حق یہی ہے تو جبکہ اُس کا پہلی بار بدن سے
متعلق ہونا جائز ہوا تو اُس کا تعلق دوبارہ بھی بدن سے جائز ہوگا اور اگر انسان
سے مراد بدن ہے گو یہ قول خلاف تحقیق ہے تو جس طرح پہلی بار اجزاے بدن نے
ایک ہیکل مخصوص کے ساتھ تالیف حاصل کرلی ہے اسیطرح دوبارہ حیات کا اس مین
آنا ممکن ہے خلاصۂ کلام یہ ہے کہ جو چیز بعض اوقات مین ممکن الحصول ہے تو وہ تمام
اوقات مین ممکن الحصول ہوگی (۲) خالق عالم قادر مختار ہے اور یہ قادر تمام
ممکنات پر قادر ہے اور یہ مسئلہ ثابت ہے (۳) خالق عالم تمام جزئیات اور
معلومات کو بخوبی جانتا ہے اور ہر ایک شے اُس کے علم مین ہے اور جب
یہ بات مقرر ہوئی تو بالضرور زید کے اجزائے بدن کو گو مٹی مین مل جائین دریا
مین ڈوب جائین تمیز کر سکتا ہے اور اُس کے لیے بعض کو بعض سے پہچان لینا
ممکن ہے جب یہ مقدمات ثابت ہو چکے تو یقین کرلینا چاہیے کہ حشر و نشر ممکن ہے اور
اُس کے وقوع کا ثبوت انبیا کی زبانی ہوتا ہے اور دلائل سے انبیا کی صداقت
بخوبی ثابت ہے تو اُنھون نے جو اس امر ممکن کے واقع ہونے کی خبر دی ہے
یہ صحیح ہے پس قیامت کے واقع ہونے پر یقین کرلینا واجب ہوا ورنہ تکذیب
انبیا کی لازم آئے گی اور یہ باطل ہے اور باطل کرنے والے اُس کے وہ
دلائل ہین جو اون کی صداقت کے باب مین وارد ہوے ہین جو لوگ قیامت
کا انکار کرتے ہین وہ کہتے ہین کہ اگر یہ عالم دوسرے عالم کے ساتھ تبدیل پائیگا

منکرین قیامت کے دلائل

تو دیکھنا چاہیے کہ وہ عالم اس عالم کی مثل ہوگا یا اس سے برا یا بہتر اگر اس کی مثل
ہوا تو تبدیل عبث ہے اور اگر برا ہوا تو تبدیل حماقت ہے اگر بہتر ہوا تو پہلے اس کے
پیدا کرنے پر قادر تھا یا نہ تھا اگر قادر تھا اور اسے پیدا نکیا اور برے کو پیدا کیا
تو یہ بھی بے وقوفی ہے اور اگر کہا جاے کہ قادر نہ تھا پھر قادر ہو گیا تو اس سے
لازم آتا ہے کہ پہلے عاجز تھا پھر قادر بنا یا پہلے جاہل تھا پھر حکمت حاصل ہوئی
اور یہ خالق عالم کی شان سے بعید ہے جواب یہ ہے کہ اس عالم کی تقدیم عالم
آخرت پر مصلحت کی وجہ سے ہے اس واسطے کہ کمالات نفسانی جیسے سعادت اخروی
وغیرہ حاصل ہو سکتی ہیں اور ان کی تحصیل بجز اس عالم کے ممکن نہ تھی پھر ان کمالات
کے حصول کے بعد ان کا اس عالم میں باقی رہنا فساد کا سبب اور خوبیوں سے محرومی
کا باعث تھا اور اگر حشر و نشر نہوتا تو عاصی و مطیع کا حال ایک سا نہوتا بلکہ مطیع نقصان
میں رہتا اور یہ حکمت کے خلاف ہے اور جبکہ یہ امر حکمت کے خلاف ہے تو انکا
حشر و نشر اللہ کی حکمت سے انکار کا موجب ہے۔ قانون قیامت یہی ہے کہ جب
نفس انسانی نے بدن سے متعلق ہو کر معارف حقہ اور اخلاق حسنہ کے حاصل کرنے
کے لیے اس کو اپنا آلہ بنایا پھر جس وقت بدن سے جدا ہوا اور اس کو اپنی اس
خدمت کا نتیجہ و ثمرہ نہ ملا اور جس واسطے اس نے یہ محنت کی تھی وہ مطلب برنہ آیا تو
کتنی بڑی حسرت کا موجب ہوگا یا نفس انسانی نے آکر بدن کے ذریعہ سے لذات
دنیاوی حاصل کیں اور تحصیل جاہ و جلال میں مصروف رہا پھر اسے کوئی سزا نہ
پہونچے تو یہ اپنی بدکاری سے منفعل و شرمندہ نہوگا اور اس نفس کی محرومی اور اس
کا سزایاب نہونا اعلے درجے کا ظلم ہے اس لیے قیامت کا قائم ہونا سزا و جزا
کے لیے ضروری ہے اور قیامت کو کئی چیزیں لازم ہیں اول یہ کہ روح کا
تعلق بدن کے ساتھ کہ اب حاصل ہے جدا ہونے کے بعد روح
بدن سے پھر ملے اسی واسطے عالم برزخ میں بھی یہ امر ممکن نہیں اسلیے کہ وہاں روح کو
بدن سے ہرگز علاقہ نہیں اور روح کو بدن سے تعلق رکھنے کے سوا اس بدن کے گیے

جواب

قانون قیامت

کاموں کی جزا و سزا دیکھنا ممکن نہیں ہے اس واسطے کہ روح کو تعلق بدن کے بغیر تمام عالم کی سیر کرنا مثل خیال کرنے کے ہے اور بس جیسے ایک لکھنے والیکا ہاتھ کاٹ ڈالین اور وہ اپنی انگلیاں ہلائے گویا اپنے خیال مین لکھتا ہے پس یہ حقیقت مین کچھ لکھنا نہین خیال محض ہے دوسرے یہ کہ روحین اور بدن سب تعلق مین جمع ہون اسلیئے کہ فرق اور جدائی بغیر جمع ہوئے ممکن نہین مثلاً ایک جماعت کے ساتھ ایک جگہ پر ایک طرح کا معاملہ کیا تو اس جماعت کو امتیاز حاصل نہ ہوگا جب تک اور جماعتون کے ساتھ اسی جگہ پر اُسی وقت دوسری طرح کا معاملہ نہ کرین نہین تو اُس بات کا گمان ہوتا کہ شاید یہ معاملہ اُس وقت کے مقتضا کے موافق اس جگہ پر ہوا اور اگر اور جماعتین اس وقت اس جگہ ہوتین تو اُنکے ساتھ بھی یہی معاملہ ہوتا جیسا کہ اہل دنیا عزت اور ذلت اور رزق کی کثرت وقلت کو گردش زمانہ کا مقتضا سمجھتے ہین اور اپنے دل کو سمجھاتے ہین کہ اگر اگلے آدمی اس وقت مین ہوتے تو اسی حالت مین گرفتار ہوتے اور اگر ارزانی کے ملکون کے رہنے والے قحط والے ملکون مین ہوتے تو بھوک بھوک پکارتے اس لیے ضرور ہے کہ قیامت کا دن اس وقت واقع ہو جب کہ نوع انسانی کی تمام ارواح اپنے بدن سے جدا ہو جائین تاکہ ایک وقت مین ایک جگہ پر سب روحون کا انکے بدنون سے تعلق ہو تیسرے یہ کہ مشترک نعمتین جو فقیر و غنی مومن و کافر سعید و شقی تندرست و بیمار کے درمیان دنیا مین برابر ہین کچھ باقی نہ رہین ورنہ برابری اور اشتراک لازم آتا ہے اور مقصود اصلی کہ تفرقہ اور امتیاز ہی فوت ہوتا ہے چوتھے یہ کہ اس آسمان و زمین کے بدلے ایک اور مکان چاہیے اور جب وہ مکان اور جگہ اس عالم مین آسمان اور زمین سے مخفی اور علیحدہ ہے کہ اُس کے ظاہر کرنے مین آسمان اور زمین کا نیست کرنا بھی ضرور ہوا تاکہ نیکون پر بہشت اور بدون پر دوزخ ظاہر ہو اسی لیئے وہ روز سب کے خاتمے کے بعد آئے گا۔ کو حضرت آدم ؑ کے وقت سے اس دم تک حق تعالیٰ انبیا اور رسولون کی زبانی قیامت کی خبر پے درپے اپنے بندون کو پہونچاتا رہا اور انبیا و رسول اس خبر کے

ثابت کرنے مین دلیلون اور مثالون کے ساتھ دل وجان سے کوشش
کرتے رہے ہین اور اس کی علامتین اور نشانیان مفصل اور مجمل کھلی کھلی بیان کرتے
رہے ہین کہ اُس مین کسی طرح کا دھوکا باقی نہین رہا لیکن ان سب باتون کے ہوتے
بنی آدم کا شبہہ ہرگز دفع نہین ہوتا بعض تو بالکل قیامت کے وجود کا انکار ہی کرتے
ہین اور بعض کہتے ہین کہ مجاز عقلی ہوگا اور بعض کہتے ہین کہ خیالی ہے اور بعض کہتے
ہین کہ حسی سے ہے یعنی ظاہر مین ہوگا اور بعض ایک اور طرح سے کہ سوائے عقلی
وخیالی وحسی کے ہے سمجھتے ہین اور بعض معاد کو تناسخ کے طریقے مین منحصر
جانتے ہین یعنی ایک مرتا ہے وہی روح دوسرے جسم مین آتی ہے اور اسی
عالم دنیا کو جزا اور سزا کی جگہ جانتے ہین اور عالم کے خراب ہونے کی جو خبر
رسولون اور نبیون نے دی ہے اُسے آدمیون کے بدن کی خرابی کے احوال پر
حمل کرتے ہین حاصل کلام یہ ہے کہ ایسے بیان واضح کے ہوتے ہوئے جو
اختلاف اس مسئلے مین ہے اور کسی مسئلہ مین نہین ہی اور یہی اختلاف انکار وشک کا
سبب بنا ہے جو اکثر ذہنون مین موجود ہے اکثر ملحدون اور زندیقون کے خیال مین
گذرتا ہے اور اس شبہے پر انبیا اور واعظون سے مقابلہ کرتے ہین کہ حق تعالے
کو نہ بندون کے گناہون کی پروا ہے نہ نیکی کی اور یہ جو انبیا اور واعظ کہتے ہین
کہ دنیا کی فنا کے بعد از سر نو ایک اور عالم پیدا ہوگا کہ حشر اور نشر اور سوال جواب
اور بدلہ دینا اُس مین ہوگا سو اس بات کی کچھ اصل نہین ہی کیونکہ اللہ تعالی نبی آدم
کے سب بُرے بھلے کامون سے خبردار ہے اور ہر شخص کو اُس کے کام کی سزا اور
جزا دینے پر قادر ہے اگر طاعتون سے خوش ہوتا اور گناہون سے ناخوش تو کس
واسطے نیکون کو نعمتون سے نوازش نہین کرتا اور بدکارون کو گناہون کے بدلے
عذاب مین گرفتار نہین کرتا پس تاخیر کرنا جزا دینے مین اور انتظار کرنا قیامت کے
دن کا یا تو اس لیے ہے کہ اب اُس کو آدمیون کے نیکی بدی کے کامون پر اطلاع
نہین ہے یا اس سبب سے ہے کہ اس وقت بدلہ لینے کی طاقت نہین رکھتا ہے

قیامت کی نسبت خیالات

ملحدون کا اعتراض

اور یہ دونون باتین اس کی ذات پاک کی طرف متصور نہین ہوسکتین ہین پس
معلوم ہوا کہ بدلہ نیک اور بد کا اُس کو منظور نہین ہے اور جو کچھ کہ کرتا ہے سو اسی
دنیا مین کرتا ہے مگر بے پروائی کے طور سے کسی کو دولت و حشمت دیکر معزز اور
مکرم کردیتا ہے اور کسی کو دکھ درد و محنت اور مشقت مین ڈال کے ذلیل کرتا ہے جواب
اس شبہہ کا یہ ہے کہ حق تعالیٰ باوجود اپنے کمال علم اور قدرت کے حکیم مطلق بھی
ہے اور اُس کی حکمت چاہتی ہے کہ ہر شخص کو سزا اور جزا پہونچانے کے واسطے
قیامت کا انتظار کیا چاہیئے اور تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ آدمی کے تین
حال ہین اول تو دنیا کا حال کہ اُس مین طرح طرح کی حاجتون مین گرفتار ہے اور
قسم قسم کے علاقے قرابت اور دوستی اور ہمسائگی کے مخلوق سے رکھتا ہے اور
مکلف طاعت اور بندگی کا ہے اور آخرت کا توشہ حاصل کرنے اور اپنے
اصل سرمایے کو نفعون اور فائدون سے بڑھانے مین مشغول ہے دوسرا حال برزخ
کا ہے کہ مرنے کے بعد وہان رہتا ہے اور ان شغلون سے فارغ ہوتا ہے لیکن جو
کچھ بھائی بند یار آشنا شاگرد مرید اپنی طرف سے یا اُس کے کہنے سے اُس کے
واسطے دنیا مین کرتے ہین اُس کا ثواب اُسکو ملتا ہے اور اُس کے نامۂ اعمال مین
لکھا جاتا ہے تو گویا کہ ابھی وہ دار العمل یعنی دنیا مین ہے اور یہ بھی ہے کہ برزخ مین
جمع ہونا حقدارون کا کہ دنیا مین اُن سے طرح طرح کے معاملے نیکی اور بدی کے کئے
تھے ممکن نہین اس لیے کہ ہر شخص کی موت اپنے وقت پر مقرر ہے پھر انفصال کرنا
معاملون کا بغیر حاضر ہونے حقدارون کے عدالت کے خلاف ہے تیسرا حال آخرت
کا ہے کہ ہرگز کسی طرح کا عمل اور کسی طرح کا شغل وہان نہوگا اور بنی نوع اور اُس
کے تابعدار اور آشنا سب وہان حاضر ہون گے اور جو کچھ کہ اُس نے خود کیا تھا یا
دوسرون نے اُس کے واسطے اُس کے کہنے سننے سے کیا تھا سب اُس کو پہونچ چکا
اور جمع ہوگیا اب آیندہ کو کسی اور چیز کے آنے کی اُمید بسبب منقطع ہونے نوع
انسانی کے نرہی پس حکمت ہرگز اس بات کا تقاضا نہین کرتی کہ اُس کو دنیا کے حال

مین سزا دی جائے اس لیئے کہ وہ ابھی اُس کام مین مشغول ہی اور اُس کی عمر کی مدت کہ اُس کے سرمائے کی قائم مقام ہے ہنوز بالکل اُس کے ہاتھ مین نہین آئی ہے اور اپنی گذری ہوئی عمر کے جمع خرچ کو برابر نہین کیا ہی اگر اُس کو اس حالت مین جزا اور سزا مین گرفتار کرین تو وہ جواب مین ضرور کہیگا کہ ابھی مجھ کو فرصت دینا چاہیئے کہ مین اپنی عمر پوری کرلون اور جو جو تقصیرین مجھ سے ابتدائے جوانی اور ناتجربہ کاری مین ہوگئی ہین اُن کا بدلہ آخر عمر مین ادا کردن اور تاجرون کا بھی یہی معمول ہے کہ جب کسی گماشتے کو تجارت کے واسطے کسی طرف بھیجتے ہین تو اُس کو مہلت دیتے ہین کہ چند مدت اپنی رائے کے موافق لین دین کرے اور اگر ایک معاملے مین کچھ کھو بیٹھا اور نقصان کیا تو بھی نہین بولتے کہ شاید دوسرے سودے مین کمائیگا اسیطرح عالم برزخ مین بھی جزا دینا حکمت کے خلاف ہے اس لیے کہ ابھی نیکیان اور نتیجے ہر آدمی کے عملون کے اس کی بنی نوع کے باقی رہنے کے سبب اس کو چلے آتے ہین پس گویا کہ ابھی جمع خرچ اسکا برابر نہین ہوا اور حق کے لینے دینے والے بھی ابھی جمع نہین ہوے ہین تا کہ معلوم ہو کہ اُس کا حق کسی پر ہے اور اُس پر کسی کا حق ہی اور کونسا حقدار اپنا حق معاف کرتا ہے اور کونسا طلب کرتا ہے پس چار و ناچار بدلہ لینے کے واسطے آخرت کا قائم ہونا مقرر ہوا اور اس وقت کے آنے تک حق تعالےٰ بندون کے خیر و شر کے اعمال کو دیکھتا ہے سو یہ ہرگز غفلت نہین ہے والبعث بعد الموت اور کہے کہ مین موت کے بعد اُٹھنے یعنی زندہ ہونے پر ایمان لایا عاقل و مجنون وصبی وجن وشیاطین وبہائم وطیور اور حشرات کل اُٹھینگے بسبب عموم قول حق تعالےٰ کے قل یحییہا الذی انشاہا اول مرۃ وہو بکل خلق علیم یعنی تو کہہ کہ اُن کو وہ جلائیگا جس نے کہ اُن کو پہلی بار پیدا کیا تھا اور وہ سب پیدا کرنا جانتا ہی ظاہر ہے کہ جس نے اول عدم صرف اور نابود محض سے پیدا کیا اور کتم عدم سے وجود مین لایا وہ بار دیگر بھی پیدا کرنے پر قادر ہے سورۂ روم مین ہے وہو الذی یبدء الخلق ثم یعیدہ وہو اہون علیہ یعنے وہی ہے جو پہلی بار بناتا ہی پھر اُس کو دوہرائیگا اور یہ کام اُس پر آسان ہے۔ فلاسفہ حشر اجساد کے منکر ہین اس لیئے کہ

بیان حشر اجساد کے منکرین

معدوم کا اعادہ بشخصہ محال ہے جواب اس کا یہ ہے کہ حشر اجساد سے ہماری مراد یہ ہے کہ اللہ تعالے انسان کے تمام اجزاے اصلی کو جمع کر کے اُس مین روح داخل کر دے گا اب تم اس کا نام اعادۂ معدوم بعینہ رکھو یا نہ رکھو اختیار ہے اور ان کا ایک یہ بھی اعتراض ہے کہ اگر ایک انسان دوسرے انسان کو کھالے اور وہ اس کا جزو بدن بالکل ہو جاے حشر کو اجزا کا یا تو ان دونون مین اعادہ ہوگا یا صرف ایک مین پہلی صورت محال ہے اور دوسری صورت مین لازم آتا ہے کہ ایک کا اعادہ اُس کے تمام اجزا کے ساتھ نہین ہوا جواب اس کا یہ ہے کہ اعادہ اُن اجزاے اصلیہ کا ہوگا جو ابتداے عمر سے آخر تک باقی رہتے ہین اور کھاے ہوے اجزا فضلہ ہوتے ہین اصلی نہین ہوتے اگر معترض یہ کہے کہ اس ساری تقریر سے تناسخ لازم آتا ہے اس لیے کہ روح پہلے جس جسم مین تھی وہ اور تھا اور جس جسم مین اعادہ کرے گی وہ اور ہوگا چنانچہ ابوہریرہ کی حدیث مین ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اہل الجنۃ جرد مرد کحلے لا یفنی شبابہم ولا یبلی ثیابہم رواہ الترمذی والدارمی یعنی بہشتی بے بال کے امرد ہونگے آنکھین اُن کی سُرمگین ہون گی کبھی اُنکی جوانی فنا نہو گی اور نہ کبھی اُن کے کپڑے پرانے ہونگے اور ابن عمر سے مروی ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یعظم اہل النار فی النار حتے ان بین شحمۃ اذن احدہم الی عاتقہ مسیرۃ سبعمائۃ عام وان غلظ جلدہ سبعون ذراعا وان ضرسہ مثل احد رواہ احمد یعنی دوزخ مین دوزخیون کے بدن اتنے بڑے ہو جائین گے کہ ان مین سے ایک شخص کے کان کی لو سے کندھے تک سات سو برس کی راہ کا فاصلہ ہوگا اور کھال کا موٹاپا ستر گز ہوگا اور دانت کوہ احد کی برابر ہونگے جواب اس کا یہ ہے کہ تناسخ اس صورت مین لازم آتا کہ جسم ثانی جسم اول کے اجزاے اصلیہ سے نہ بنتا اور حشر اجساد کے یہ معنے ہین کہ اللہ تعالے مردون کے اجزاے اصلی زمین اور دریا اور جانورون کے پیٹون مین سے جہان جہان ہونگے ان کو جمع

کر کے پہلی شکل پر تیار کرے گا اور پہلے بدن سے ایک ادنےٰ جز بھی متبدل نہو سکیگا اور اس قالب مین اور پہلے مین مطلقاً فرق نرہے گا اُس وقت روح اس مین داخل کی جاے گی پس جس جسم مین روح آئے گی وہ وہی ہوگا جو دنیا مین تھا اور

وجہ حشر اجساد

حشر اجساد کی وجہ یہ ہے کہ جبکہ روح اور جسد دونون طاعت ومعصیت مین شریک ہین اور امر ونہی اور وعدہ وعید دونون کے حق مین وارد ہین تو اسلیئے دونون کو ثواب یا عذاب پہونچانا منظور الٰہی ہوا اور یہ مصلحت جب ہی پوری ہوسکے گی کہ جو بدن دنیا مین تھا وہی اس وقت بھی ہو کیونکہ ثواب وعذاب اسی کو پہونچانا ہے امام فخرالدین رازی رح نے کہا ہے کہ جو کچھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم لائے ہین اس پر ایمان لانے کو حشر جسمانی کے انکار کے ساتھ جمع کرنا ممکن نہین اس لئے کہ قرآن مین کئی جگہ حشر جسمانی کی تصریح اس طرح پر موجود ہے کہ اُس کی تاویل ممکن نہین اسی طرح قدم عالم اور حشر جسمانی کا جمع کرنا ناممکن ہے اس لئے کہ اگر نفوس ناطقہ غیر متناہی ہونگے جیسا کہ قدم عالم کا مقتضے ہے تو حشر جسمانی اون پر ممتنع ہوگا اس لیے کہ تمام نفوس ناطقہ کے حشر کے لیے ابدان غیر متناہی اور مکانات غیر متناہی کا موجود ہونا ضرور ہے حالانکہ یہ بات کتب فن مین ثابت ہوچکی ہے کہ ابعاد متناہی ہین والقدر خیرہ و شرہ من اللہ تعالےٰ اور اس پر ایمان لاے کہ خیر وشر دونون اللہ کی تقدیر سے ہوتے ہین یعنی مقدر کرنے والا اور پیدا کرنے والا خیر وشر کا حق تعالےٰ ہے چنانچہ سورۂ نساء مین ہے قل کل من عند اللہ تو کہہ سب اللہ کیطرف سے ہے اور جن کو یہ زعم ہے کہ خیر اور شر کا تقدیر کرنے والا سوا اللہ کے اور کوئی ہی وہ کافر ہین اور اگر وہ موحد ہین تو اُن کی توحید اس اعتقاد سے باطل ہوگئی اور قدر مصدر ہے مراد یہان اس سے مقدر ہے قدر کے معنے ہین مقرر کرنا حق تعالیٰ کا ہر چیز کو اپنے مرتبے مین کہ اس طرح پائی جاے گی برائی ہو یا بھلائی

مجوس

مجوس کہتے ہین کہ عالم مین خیر وشر زیادہ پاے جاتے ہین اور ایک ذات شریر اور صاحب خیر نہین ہوسکتی پس ہر ایک کے لیے علٰحدہ فاعل ہے فاعل خیر نور ہے اور فاعل

شر ظلمت نور کا نام یزدان ہے اور جتنی اچھی چیزین اور نورانی ہین اوس کی پیدا کی ہوئی ہین اور ظلمت کا نام اہرمن ہے اور اُس کو قوت تاثیر مین یزدان کے برابر جانتے ہین اور کہتے ہین کہ جتنی چیزین تاریک اور ایذا دینے والی ہین اور سب بدیان اور برائیان اُس کی پیدا کی ہوئی ہین اور ہمیشہ یزدان کے لشکر اور اہرمن کے لشکر سے جھگڑا قضیہ رہتا ہے سو کبھی یزدان غالب ہوجاتا ہے اور اُس کا حکم جاری ہوتا ہے تو عالم مین بھلائیان غالب ہوتی ہین اور کبھی اہرمن کا لشکر زور کرتا ہے تو عالم مین برائیان پھیل پڑتی ہین مگر یہ راے اون کی باطل ہے اس لیئے کہ نور و ظلمت عرض ہین اور اُن کے فاعل ماننے کی صورت مین جسم کا قدم لازم آتا ہے اور خالق کا جسم کیطرف محتاج ہونا لازم ہوتا ہے مجالس الابرار مین لکھا ہے کہ ایمان لانا تقدیر پر واجب ہے اور مراد تقدیر پر ایمان لانے سے یہ ہے کہ جانے کہ جو کچھ عالم مین ہوتا ہے خیر اور شر نفع اور ضرر اسلام اور کفر طاعت اور عصیان ارادہ اور خطرہ حرکات اور سکنات سب کچھ اللہ ہی کی قضا و قدر سے ہوتا ہے **والحساب** اور اس بات پر ایمان لائے کہ قیامت مین بندون کے نیک و بد کام کا حساب ہوگا اگرچہ سب کچھ خدا تعالےٰ کو معلوم ہے اور اُس پر روشن ہے ولیکن یہ اس لیے کرینگے تا کہ اُن پر حجت ہو اور خلائق پر روشن ہو یہ حساب قرآن مجید اور احادیث صحیح سے ثابت ہے پس اس کا اعتقاد واجب ہے سورۂ زخرف مین ہے ستکتب شہادتہم ویسئلون یعنی اُن کی گواہی لکھ رکھین گے اور اُن سے پوچھ ہوگی اور سورۂ نحل مین ہے لتسئلن عما کنتم تعملون یعنے تم جو کام کرتے تھے تم سے اُس کی پوچھ ہونی ہے اور حدیث مین آیا ہے کہ بندے کا قدم اپنی جگہ سے اوس وقت تک نہین ڈگمگاتا جب تک چار چیزون کا اُس سے سوال نکیا جاے ایک یہ کہ اوس نے اپنی عمر کس چیز مین کھوئی دوسرے اُس نے اس عمر مین کیا کام کیا تیسرے اُس نے مال کہان سے کمایا اور کہان صرف کیا چوتھے اُس نے اپنا جسم کس چیز مین پرانا کیا اس حدیث کو ترمذی نے روایت کیا ہے اور حساب حشر مین اختلاف ہے بعض کہتے ہین کہ اللہ تعالےٰ ایک بار ہی

سب کا حساب کرے گا اور اللہ کی بات ایک کی دوسرے کے ساتھ اس طرح نہوگی
کہ مختلط ہو جاے یا ایک سے بات کرنا دوسرے سے بات کرنے کو حارج ہو اور
بعض کہتے ہین کہ اللہ تعالےٰ کے حکم سے ملائکہ علیحدہ علیحدہ حساب کرینگے وجہ اس
کی یہ ہے کہ اگر اللہ خود کفار سے حساب لے گا تو ان سے بات کرنا پڑے گی حالانکہ وہ
اُن کے حق مین فرما چکا ہے لا یکلمھم اللہ یعنی اللہ اُن سے بات نہین کرے گا بخاری و مسلم
نے بی بی عائشہ سے روایت کی ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لیس احد
یحاسب یوم القیامۃ الا ہلک قلت اولیس یقول اللہ فسوف یحاسب حسابا یسیرا فقال انما ذلک
العرض ولکن من نوقش فی الحساب یہلک یعنی جناب سرورِ کائنات نے فرمایا کہ جو شخص
قیامت کے دن حساب کیا جاے گا تو وہ ہلاک ہو گا حضرت عائشہ نے عرض کیا کہ کیا
اللہ تعالےٰ نے یہ نہین فرمایا ہے اما من اوتی کتابہ بیمینہ فسوف یحاسب حسابا یسیرا یعنے
جس شخص کو نامۂ اعمال دہنی طرف سے دیا جاے گا اوس سے آسانی کے ساتھ
حساب کیا جاے گا حضرت نے جواب دیا کہ جس حساب کے باب مین اللہ تعالےٰ
نے سہولت و آسانی برتنے کے لیے فرمایا ہے یہ عرض محض اور صرف بیان کرنا ہے
جیسے کہین کہ تو نے یہ کیا اور تو نے وہ کیا بغیر اسکے کہ اُس سے کدوکاوش کرین اور
اُس پر وقت ڈالین اور حساب مین جس پر گرفت ہو گی اور پورا حساب لیا جاے گا تو
قلیل و کثیر مین سے کچھ نہ چھوڑا جاے گا وہ ہلاک کیا جاے گا اور حساب حقیقت
مین یہی ہے اور اول عرض و اظہار ہے حدیث اور قرآن کے مضمونون مین
تطبیق کی یہی صورت ہے کہ آیت مین حساب سے مراد عرض ہے اور مطلب اس
سے یہ ہے کہ اعمال ظاہر کرینگے اور گناہ گار ان اعمال کا اقرار کرے گا پھر اظہار
تفضل کی غرض سے اُس سے درگذر کیا جائیگا اور حدیث مین حساب سے مراد مناقشہ ہے
کہ اظہار عدل کی غرض سے گرفت کیجائیگی والمیزان اور ایمان لاے ترازو پر جو نیکیون اور
بدیون کے تولنے کیلیے قائم کیجائیگی اُسکا ایک پلہ نورانی ہوگا اور دوسرا ظلمانی ہو گا وسعت متن
ہر پلے کی پانسو برس کی راہ ہو گی اور بعض کہتے ہین کہ آسمان اور زمین کے برابر وسعت ہو گی

اور بعض نے مشرق سے مغرب تک وسعت کا اندازہ لکھا ہے بعض نے لکھا ہے کہ ترازو کا
ہونا تو حق ہے مگر معلوم نہین کس مقام پر قائم ہو گی جو قادر ایسا ہے کہ جسنے سارے دن کو
معلق کر رکھا ہے وہ ترازو بھی آویزان کر سکتا ہے اللہ نے سورۂ انبیا مین کہا ہے
ونضع الموازین القسط لیوم القیامۃ یعنی ہم انصاف کی ترازو دین قیامت کے دن
رکھین گے بعض معتزلہ کہتے ہین کہ میزان کا ہونا جائز ہے مگر ثبوت کے قائل نہین
اور بعض معتزلہ کہتے ہین کہ یہ بات محال ہے اور کہتے ہین کہ قرآن مین جو وزن اور میزان کا
ذکر ہے اوس کا یہ مطلب ہے کہ پورا پورا انصاف کیا جائیگا اس مین ذرا فرق نہوگا اور اس بیان سے
دراصل ترازو مراد نہین والجنۃ اور جنت پر ایمان لاے جنت اصل لغت مین چھپانے
کے معنے مین ہے بعد اس کے لفظ جنت سایہ دار درختون کا نام ہو گیا کیونکہ یہ بھی
اس چیز کو ڈھکتے ہین جو ان کے نیچے ہوتی ہے پھر باغ کا نام ہو گیا کیونکہ اوس
مین سایہ وار درخت ہوتے ہین اس کے بعد دار ثواب کی طرف نقل کیا گیا جو
بہشت ہے بیہقی کہتے ہین کہ قرآن وحدیث اس پر دلالت کرتے ہین کہ جنتین چار ہین
اللہ تعالی نے سورۂ رحمان مین فرمایا ہے ولمن خاف مقام ربہ جنتان جو شخص اپنے
رب کے سامنے کھڑے رہنے سے ڈرے اُسکے واسطے دو بہشتین ہین اور اُن
کا وصف بیان کیا پھر فرمایا ومن دونہما جنتان اور ان دونون جنتون کے سوا دو جنتین
اور ہین اور ان کا وصف بیان کیا اور ابو موسے سے مروی ہے کہ جناب
سرور کائنات صلعم نے فرمایا جنتان من فضۃ آنیتہما وما فیہا وجنتان من ذہب آنیتہما
وما فیہما اخرجہ الشیخان والترمذی یعنی دو بہشتین ایسی ہین جن کے برتن اور جو
کچھ اون مین ہے چاندی کے ہین اور دو جنتین ایسی ہین جن کے برتن اور جو کچھ
اُن مین ہے سونے کے ہین اور بعید نہین کہ مراد جنتان سے جنت کی دو قسمین ہون
جن مین سے ایک سونے کی اور دوسری چاندی کی ہے اور مؤید اس کے یہ ہے
کہ جنت کے دروازے اور طبقے آٹھ ہین جنت عدن جنت الفردوس جنت الخلد
جنت النعیم جنت الماوے دار السلام دار القرار دار المقامہ سید احمد خان اپنی تفسیر

مین لکھتے ہین یہ سمجھنا کہ جنت مثل ایک باغ کے پیدا کی ہوئی ہے اُس مین سنگ مرمر
اور موتی کے جڑاؤ محل ہین باغ مین شاداب سرسبز درخت ہین دودھ اور شراب
اور شہد کی ندیان بہ رہی ہین ہر قسم کا میوہ کھانے کو موجود ہے ساقی ساقین نہایت
خوبصورت چاندی کے کنگن پہنے ہوے جو ہمارے یہان کی گھوسنین پہنتی ہین
شراب پلا رہی ہین ایک جنتی ایک حور کے گلے مین ہاتھ ڈالے پڑا ہے ایک
نے ران پر سر دہرا ہے ایک چھاتی سے لپٹا رہا ہے ایک نے لب جان بخش کا بوسہ
لیا ہے کوئی کسی کونے مین کچھ کر رہا ہے کوئی کسی کونے مین کچھ ایسا بیہودہ پن ہی جسپر
تعجب ہوتا ہے اگر بہشت یہی ہے تو بے مبالغہ ہمارے خرابات اُس سے ہزار درجہ بہتر
ہین اس امر کے ثبوت کے لیے کہ بانی مذہب کا ان چیزون کے بیان کرنے سے صرف
اعلیٰ درجے کی راحت کا بقدر فہم انسانی خیال پیدا کرنا مقصود تھا نہ واقعی ان
چیزون کا بہشت مین موجود ہونا ایک حدیث کا ذکر کرنا مناسب سمجھتا ہون جو
ترمذی نے بریدہ سے روایت کی ہے اُس مین بیان ہے کہ ایک شخص نے آنحضرت
سے پوچھا کہ بہشت مین گھوڑا بھی ہوگا آپ نے فرمایا کہ تو سرخ یاقوت کے
گھوڑے پر سوار ہو کر جہان چاہے گا دوڑتا پھرے گا پھر ایک شخص نے پوچھا کہ
حضرت وہان اونٹ بھی ہوگا آپنے فرمایا کہ وہان جو کچھ چاہو گے سب کچھ ہوگا بس اس
جواب سے مقصود یہ نہین ہے کہ درحقیقت بہشت مین اونٹ اور گھوڑے موجود
ہونگے بلکہ صرف اُن لوگون کے خیال مین اُس اعلیٰ درجے کی راحت کا خیال پیدا کرنا
ہے جو اُن کے خیال اور اُن کی عقل و فہم وطبیعت کے مطابق اعلیٰ درجے کی
ہوسکتی تھی انتہی کلام السید قرآن مین جابجا صفت جنت کی مذکور ہے اور حدیثون
مین بھی صفت جنت کا ذکر ہے اُس قسم کی آیتون اور حدیثون کے جمع کرنے سے
یہ معلوم ہوتا ہے کہ خدا نے اپنے مقبول بندون کے لیے بہشت مین ان سامانون
کا وعدہ کیا ہے وہان حورین اور غلمان ہونگے اور عمدہ عمدہ مکان اور باغ ہونگے
اور عمدہ عمدہ شرابین ہون گی اور طرح طرح کے عیش وعشرت کے سامان بھی

ہونگے اور ایسی نعمتین ہونگی کہ نہ کسی نے دیکھین نہ سنین نہ کسی کے دل مین خیال گذرا اس قدر ماہیت جنت کی خدا اور رسول نے بتلائی ہے اور اسی وجہ سے تمام مسلمانون کا یہی اعتقاد ہے چنانچہ نووی نے شرح مسلم مین لکھا ہے اہل سنت اور عام مسلمانون کا مذہب یہ ہے کہ اہل جنت کھاتے اور پیتے ہین اور اوس کی طرح طرح کی نعمتون سے ہمیشہ لذت حاصل کرتے ہین اور نعمات بہشت کبھی تمام نہونگی اور اہل بہشت جنت مین اوسی طرح نعمت حاصل کرین گے جس طرح اہل دنیا حاصل کرتے ہین مگر دونون کی نعمتون مین باعتبار خوبی اور لذت و نفاست کے بڑا فرق ہے دنیا کی نعمتین جنت کی نعمتون کے ساتھ صرف نام اور اصلی ہیئت مین مشارکت رکھتی ہین اہل جنت کو نہ پیشاب ہوگا نہ پاخانہ اور نہ ناک سے ریزش ہوگی اور نہ منھ سے تھوک آئے گا انتہے اور آیات محکمات اور احادیث صحیحہ صفت جنت مین جو آئی ہین اُن کے سیاق سے یا کسی اور قرینۂ عبارت سے یہ ثابت نہین ہوتا کہ تمام تصریحات سے مراد وہ نہین ہے جو ظاہر الفاظ سے سمجھ مین آتا ہے اور نہ کوئی محال عقلی ان چیزون کے وقوع پر قائم ہے اور نہ کوئی دوسری چیز ان کی معارض ثابت ہوئی یہی معنے اس کے صحابہ اور تابعین اور اُس زمانے کے اہل عرب نے جو اہل لسان اور اصل مخاطب قرآن کے تھے سمجھے اور اسی پر مسلمانون کا اجماع آج تک قائم رہا پس بغیر معارض اور بغیر کسی قرینے اور اشارے اور کسی ضرورت کے محض اپنی رائے سے ان مضامین کو خلاف واقع اور صرف مثال فرض کرنے مین مخالفت اجماع صحابہ و تابعین و جمیع اہل اسلام کی اور تکذیب کلام الٰہی اور احادیث رسول ؐ کی لازم آتی ہے جو درحقیقت کفر ہے اور نیز اس صورت مین بالکل مدلولات لغوی سے جو محکمات کلام شارع مین ہین اعتماد اوٹھ جائے گا اور کسی آیت یا حدیث کے معنے جو مسلمان سمجھے ہوئے ہین قابل اعتماد نرہین گے اس واسطے کہ یہی احتمال ہر جگہ جاری رہے گا کہ شاید جو معنے آج تک تمام مسلمان سمجھ رہے ہین وہ خلاف نفس الامر ہون اور تمام دین لعبۂ جہال بن جائے گا اور غرض خطاب کی بالکل مفقود ہو جائے گی

انجیل سے جنت کی چیزون کا ثبوت

مکاشفات انجیل مین بھی جنت کا بیان ہے اور باب اول کی آیت ۱ و ۲ مین اسکو شہر مقدس کے ساتھ تعبیر کیا ہے اور باب ۲۱ آیت ۴ مین ہے کہ اُن کی آنکھون سے ہر ایک آنسو پوچھے گا اور پھر نہ موت ہوگی اور نہ غم اور نہ نالہ اور نہ پھر دکھ ہوگا کیونکہ اگلی چیزین گذر گئین اور یہ بیان موافق ہے آیات قرآنیہ کے آیت ۱۸۔ اور اُس کی دیوار یشب کی بنی تھی اور وہ شہر خالص سونے کا شفاف شیشے کی مانند تھا آیت ۱۹۔ اور اُس شہر کی دیوار کی نیوین ہر طرح کے جواہر سے آراستہ تھین پہلی نیو یشب کی دوسری نیلم کی تیسری شب چراغ کی چوتھی زمرد کی پانچوین عقیق کی چھٹی لعل کی ساتوین سنہرے پتھر کی آٹھوین فیروزے کی آیت ۲۱ مختصراً ہر ایک دروازہ ایک موتی کا اور سڑک خالص سونے کی شفاف شیشے کے مانند آیت ۲۳ مختصراً اور وہ شہر سورج کا محتاج نہین اور نہ چاند کا کہ وہ اُس کو روشن کرین کیونکہ خدا کے جلال نے اُسے روشن کر رکھا ہے اور یہ مطابق ہے قرآن اور حدیث کے چنانچہ قرآن مین ہے وجزاهم بما صبروا جنة وحريرا متكئين فيها على الارائك لا يرون فيها شمسا الآية۔ یعنے اُن کو صبر کے بدلے مین بہشت اور ریشمی پوشاک دی اُس مین تختون پر تکیہ لگائے ہونگے اور وہان سورج کو نہین دیکھین گے اور احادیث مین آیا ہے کہ جنت مین عرش کی روشنی ہوگی آیت ۲۷ کوئی چیز ناپاک یا نفرت انگیز یا جھوٹ اُس مین کسی طرح نہ آئے گا قرآن مین بھی اللہ نے فرمایا ہے لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما یعنی وہان بیہودہ اور گناہ کی بات سُننے مین نہ آنے گی باب ۲۲۔ آیت اول پھر اُس نے آب حیات کی ایک صاف ندی مجھے دکھائی جو بلور کی طرح شفاف اور خدا کے تخت سے نکلتی تھی شاید یہ نہر تسنیم کا بیان ہے جو عرش سے نکلتی ہے آیت ۴۔ اور وہ اُس کا مُنھ دیکھین گے یعنے وہان دیدار الٰہی ہوگا جیسا کہ قرآن سے ثابت ہے آیت ۵ اور وہان رات نہو گی اور وہ چراغ اور سورج کی روشنی کے محتاج نہونگے اور وہ ابدالآباد بادشاہت کرینگے قرآن مین بھی خلود اور خالدین فیہا

دوزخ

آیا ہے کہ وہاں اہل جنت ہمیشہ رہینگے ۔ والنار اور دوزخ پر ایمان لائے دوزخ
کے سات طبقات اور سات دروازے ہین کہ ایک دوسرے پر لگا ہوا ہی اور ہر دروازے
سے ایک خاص جماعت داخل ہوگی پہلے طبقے کا نام جہنم ہے اس مین عذاب کم
ہوگا اُس کے تلے طبقہ لظی ہے اُس کے تلے سعیر اُسکے تلے حطمہ اُسکے تلے سقر اُسکے
تلے جحیم اُس کے تلے ہاویہ مشرک اور منافق سب سے تلے کے طبقے مین رہینگے اور
امت محمدی کے گناہگار سب سے اوپر کے طبقے مین اور ویل نامی دوزخ مین ایک گہرا
میدان ہے کہ کافر اوس مین چالیس برس تک سفر کرے گا جب اُس کی تہ کو پہونچیگا
اور ایک روایت مین یون بھی آیا ہے کہ اُس مین دوزخیون کی پیپ جمع ہوا کرے گی
اور دوزخ کے قعر مین غی اور آثام نام دو نہرین ہین جو دوزخیون کی پیپ سے
بھری رہتی ہین اور موبق نام ایک گہرا بیابان ہی جو قیامت کو کافرون اور مسلمان
دوزخیون کے درمیان حائل ہوگا اور جناب سرور کائنات نے فرمایا ہے کہ قرآن مجید مین
جو صعود واقع ہے چنانچہ سارهقه صعودا (یعنی قریب ہے کہ مین اُس کو صعود پر چڑھاؤنگا)
یہ ایک پہاڑ ہے آگ کا جس پر کافر ستر برس چڑھایا اور ستر برس اوس سے دوزخ
مین گرایا جائے گا اور ہمیشہ چڑھنے اور اترنے مین رہے گا اخرجه الترمذی عن ابی سعید
اور حضرت نے فرمایا ہے ان فی جہنم لوادیا یقال له ہبہب یسکنه کل جبار رواه
الدارمی عن ابی بردة عن ابیه یعنی جہنم مین ایک نالہ ہے جس کا نام ہبہب ہے
اس مین ہر سرکش متکبر رہے گا فائدہ بعض احادیث سے جو دوزخیون کے بدن کا
بڑھ جانا مستفاد ہوتا ہے تو مفاد اس جثے سے یہ ہے کہ عذاب زیادہ ہو اور
جثے کی مقدارون کا اختلاف تعذیب کے مطابق ہوگا یعنے جس کو عذاب زیادہ
دینا ہوگا اس کا قد بھی بھاری ہوجائے گا تاکہ زیادہ جگہ مین بیٹھے اور عذاب زیادہ
اوٹھائے اور جس کو عذاب کم دینا منظور ہوگا اس کا جثا بھی کم ہوگا تاکہ کم جگہ مین بیٹھے
اور کم معذب ہو وذلک کله حق اور وہ سب حق ہے اور بعض نسخون مین حق کله واقع
ہے اسلام کا طریقہ اور ایمان کا نشان یہ ہے کہ جب ایسی کوئی مشکل بات جو عقل

مین نہ آسکے اور آدمی اس کی حقیقت اور کنہ دریافت نکرسکے پیغمبرون کی زبان سے
یقیناً سنے تو فی الفور اوس پر ایمان لے آوے اور اسے مان لے اسی کا نام ایمان
اجمالی ہے کہ دائمی سعادت کا موجب اور نجات کا سبب ہے اور زیادہ غور و
تلاش اس کے احوال اور خصوصیات مین نکرے ورنہ مطلب اصلی کہ ایمان مجمل ہے
ہاتھ سے نکل جاے گا خرابی مین پڑے گا کچھ حاصل نہوگا واللہ تعالےٰ واحد
اور اللہ تعالیٰ اکیلا ہے کوئی اس کا شریک نہین قرآن پاک مین توحید کی دلیلین
بے گنتی آئی ہین ایمان درست کرنے کے لیے وہی دلیلین اہل علم و ایمان کے
نزدیک کافی اور شافی ہین کسی دوسرے شخص کے بیان و برہان کی حاجت نہین
قال اللہ تعالےٰ الٰھکم الٰہ واحد لا الٰہ الا ھو الرحمٰن الرحیم یعنی تمھارا معبود ایک ہے
وہی اللہ جو رحمت والا ہے اس مین شریک قسیم اور شبیہ کی نفی ہے اس طرح پر
کہ اللہ اپنے افعال مین ایک ہے اس کی مصنوعات مین کوئی اوس کا شریک
نہین ہے اپنی ذات پاک مین ایک ہے کوئی اس کا قسیم نہین ہے اپنی صفات
مین ایک ہے خلق مین سے کوئی شے اس کے مشابہ نہین ہے اسی کی مؤید
دوسری آیت ہے ما من الٰہ الا اللہ یعنی اللہ کے سوا کوئی معبود نہین اس مین مجوس
اور نصارے وغیرہ پر رد ہے مجوس کہتے ہین کہ عالم کے دو خالق ہین یزدان
داہرمن قال تعالیٰ لا تتخذوا الٰھین اثنین یعنی تم دو خدا نہ ٹھہراؤ آدم علیہ السلام کے
بعد سب سے پہلے زمین والون کی طرف نوح ہی رسول ہوکر آئے تھے انسے پہلے جو دس قرن
گذر چکے تھے وہ سب شریعت حقہ پر تھے اُنکے زمانے مین شرک عام ہوگیا تھا خاصۃً
اُنکی قوم تو بالکل مشرک خالص تھی اللہ نے اُنکی ہدایت کے لیے اُنکو بھیجا جب قوم
نے اُنکا کہنا نہ مانا تو طوفان آیا سب ڈوب گئے وہی چند موحد بچے جو ایمان لائے
تھے اور اُنکے بعد جو پیغمبر وقتاً فوقتاً آئے ہے وہ سب یہی پیغام لایا کئے کہ توحید
اختیار کرو شرک سے بچو جب اُنکی قومون نے نہ مانا تو عذاب الٰہی آتا رہا قال اللہ
تعالےٰ وما ارسلنا من قبلک من رسول الا نوحی الیہ انہ لا الٰہ الا انا فاعبدون یعنی جو کوئی

رسول تجھ سے پہلے آیا اُس کو ہم نے یہی وحی کی تھی کہ میرے سوا کوئی معبود نہین ہے
سو تم سب میری ہی عبادت کرو گویا توحید مجمع علیہ جمیع رسل ہی پھر سب کے بعد ہمارے
رسول صلی اللہ علیہ وسلم آئے وہ بھی یہی کہتے آئے کہ اللہ کو ایک سمجھ کر اُسی کی عبادت
تنہا بلا شرکت غیر کرو قل امرت ان اعبد اللہ ولا اشرک بہ الیہ ادعو والیہ مآب
یعنی مجھکو یہ حکم ہے کہ مین اللہ کی عبادت کرون کسی کو اُس کا شریک نہ بناؤن اسی کی طرف
لوگون کو بلاؤن اسی کی طرف لوٹنا ہے قال اللہ تعالے یا ایہا الناس اعبدوا ربکم
الذی خلقکم والذین من قبلکم لعلکم تتقون اے لوگو تم اپنے رب کی عبادت کرو جس
نے تم کو اور اُن کو جو تم سے پہلے تھے پیدا کیا ہے شاید تم ڈرو امام فخر الدین
وغیرہ بہت سے مفسرین نے اس آیت سے وجود صانع عالم پر استدلال کیا
ہے اور تفسیر ابن کثیر مین آیا ہے کہ یہ آیت دلیل ہے توحید باری تعالیٰ پر یعنی اُس
کی عبادت مین کسی کو شریک نکرے سو جس طرح اس آیت کو وجود صانع پر دلالت
ہے اسی طرح یہ آیت توحید عبادت پر بھی دال ہے بلکہ بطریق اولے کیونکہ جو کوئی
شخص ان موجودات سفلیہ و کائنات علویہ اور ان کے اختلاف اشکال و الوان و طبائع
و منافع مین تامل کرے گا اور یہ دیکھے گا کہ ان اشیا و منافع کو کس طرح پر اُن کی جگہون
مین کسی عمدہ طریق و صنع بدیع و طرز عجیب سے رکھا گیا ہے تو ضرور یہی قدرت و حکمت
و علم و اتقان و عظمت و شان خالق و صانع ان اشیا کو معلوم کر لے گا اور عمران بن حصین سے
بخاری نے روایت کی ہے کہ آنحضرت نے سوال اہل یمن کے جواب مین کہا کان
اللہ ولم یکن شئ قبلہ یعنی ازل مین ایک اللہ تھا اور کوئی شے اسکے ساتھ وہان نہ تھی
یہ دلایل منقولی دلالت کرتی ہین کہ حق جل شانہ واحد ہے عیسائی کہتے ہین کہ خدا ان تین کا
مجموعہ ہے باپ بیٹا روح القدس اور یہ تین اقنوم یعنی حصے یا ٹکڑے یا جزو ہین اور یہ
بالکل محال عقلی ہے اسکے ابطال مین علما نے بہت سی دلائل عقلیہ قائم کی ہین جن کا
جواب آج تک پادریون سے نہوا نہ ہوگا اور میرے نزدیک تو اس بدیہی البطلان
بات پر دلیل کی بھی حاجت نہین کیونکہ ہر انسان اپنی فطرت کی وجہ سے جان سکتا ہے

کہ یہ تینون چیزین اپنے وجود اور تشخص اور خدائی مین مستقل ہین یا نہین اگر ہین تو تین خدا ہونے مین کیا حجت ہے پھر ایک کہنا چہ معنے دارد اور اگر نہین تو پھر ایک کو خدا کہنا اور ازلی سمجھنا محض لغو ہے اور ان اجزاے غیر مستقلہ سے جو مرکب ہے اسکا کیا نام ہے وہ خدا ہے یا نہین اگر ہے تو دو خدا مستقل پھر بھی ماننے پڑے ایک تو یہ کہ جو مجموعہ مرکب ہے دوسرا باپ جو اس مجموعے کا جزو سوئی ہے اور اگر کہو کہ مجموعے ہی کا نام باپ ہے تو پھر تین جزو کہان باپ کہ دو رہینگے ایک بیٹا دوسرا روح القدس اس عقیدے کی تغلیط مین یہ آیت نازل ہوئی لقد کفر الذین قالوا ان اللہ ثالث ثلثة وما من الٰه الا الٰه واحد یعنی جو لوگ تین مین کا تیسرا خدا بتاتے ہین وہ کافر ہین اور سواے ایک معبود کے کوئی معبود نہین اگر کوئی عیسائی کہے کہ تثلیث باعتبار تعدد اعتباری کے ہے نہ باعتبار تعدد شخصی کے تو یہ بھی دو وجہ سے غلط ہے وجہ اول یہ کہ خداے تعالیٰ کی نسبت اگر تعدد اعتباری باعتبار اس کی تعدد صفات کے لیجئے تو صفات غیر محصورہ کا تعدد نکلے گا نہ کہ تین صفات کا دوسری وجہ یہ کہ عیسائیون کی ساری دینی کتابین اس مضمون سے بھری ہوئی ہین کہ بیٹا باپ سے متولد ہوا اور دونون سے روح القدس ہوا چنانچہ کتاب نماز اور عقائد وغیرہ کی جو فارسی زبان مین ترجمہ ہو کر ۱۸۳۰ء عیسوی مین کلکتے مین چھپی ہے اُس کے عقائد مقدس اتھاناسیس مین لکھا ہے پسر فقط از پدر ست ومتولد ست و روح القدس از پدر ست واز پسر ست ومتخرج ست پس ایک چیز سے ایک کا پیدا ہونا صریح اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اقانیم ثلثہ مین ویسا تعدد نہین جیسا ذات اور صفات مین ہے اور جب ایسا نہ ٹھہرا بلکہ ایک سے دوسرے کا نکلنا ثابت ہوا تو تینون کے مرتبے کی مساوات باطل ٹھہری اس لیے کہ ظاہر ہے کہ جو نکلا وہ موخر ہے اور جس سے نکلا وہ رتبۃً اور ذاتاً مقدم ہے غرض کہ ان دونون باتون کا معاً قائل ہونا یعنی بیٹے کو صادر اور باپ کو مصدر قرار دینا اور دونونکو مرتبے مین مساوی جاننا اجتماع النقیضین کا قائل ہونا ہے اور اگر صادریت اور مصدریت کے اعتبار سے قطع نظر کی جاے تو تعدد شخصی نہ نکلے گا اور جب تعدد شخصی

نہ نکلا تو تثلیث بھی نہ نکلے گی اور جو مرتبہ صادریت سے اور مصدریت کا ہے اسکی نسبت ہر چیز کی طرف برابر ہے کچھ حضرت عیسےٰ کی خصوصیت نہین سارا عالم اسی کا ظہور ہے ہان اتنی بات البتہ مسلم ہے کہ ہر چند جو چیز موجود ہے اس کے موجود ہونے کے یہی معنے ہین کہ واجب الوجود کی شان ارادی کی طرف منسوب ہے گو وہ نسبت معلوم نہین ہو سکتی معہذا کوئی برہان عقلی اس بات کے امتناع پر قائم نہین ہے کہ بعض موجودات مین واجب الوجود کی شان ارادی کا ظہور اقدم اور اقوےٰ ہوا اور اُس موجود کی نسبت اُس کی طرف بنظر اور موجودات کی نسبتون کے اشرف اور اعلیٰ ہو مثلاً نفس ناطقہ کو بدون اس کے کہ جزو بدن ہو سارے بدن سے علاقہ ہوتا ہے مگر وہ علاقہ جو دل اور دماغ کے ساتھ ہے اقوےٰ اور اعلےٰ ہے اُس علاقے سے جو پاؤن کیساتھ ہے اسلئے پاؤن کے کچل جانے سے بشر بشریت سے باہر نہین ہوتا بخلاف دل و دماغ کے کہ اُن کے کچل جانے سے بشر بشر نہین رہتا اسی طرح عقلاً جائز ہے کہ اُس ہوا کے ساتھ جو بقول صاحب توریت عدن مین صبح کے وقت ایکبار چلی اور آدم نے اس مین سے خطاب پر عتاب سنا اور اُس نور کے ساتھ جو بہ رنگ آتش وادی ایمن مین حضرت موسےٰ کو ایک درخت پر نظر آیا اور اُس ابر کے ساتھ جو خیمۂ مقدس موسوی پر گھر جاتا تھا اور اسی طرح اُس جسم اقدس کے ساتھ جو مریم کے پیٹ سے ظاہر ہوا اور اُس بدن اطہر کے ساتھ جو آمنہ کے بطن سے جلوہ گر ہوا مبدء کل واجب الوجود کی نسبت ایسی اقوےٰ اور اشرف ہو کہ ویسی اور موجودات کیساتھ نہو پس کچھ خصوصیت حضرت عیسےٰؑ کی اس مین نہین ہے اور نہ حضرت عیسےٰؑ کی نسبت ایسا ہونا عقلاً محال ہے بلکہ نقلاً اُس کو ماننا چاہیے بشرط تصدیق خاتم النبیین کے ورنہ اب کوئی دلیل حضرت عیسےٰؑ کے ساتھ اس نسبت ہونیکی ثابت نہو سکے گی یاد رکھو کہ واحد کا لفظ شریک عددی کی نفی مین اکثر بولا جاتا ہے نہ اجزا کی نفی مین جیسا کہ کہتے ہین زید انسان واحد ہے اگرچہ ہاتھ پیر آنکھ ناک کان اور سوا اس کے اور بہت اجزا رکھتا ہے اور احد اجزا کی نفی مین آتا ہے اسی سبب سے

یعنی نفس ناطقہ کا بدن سے

زید کو احد نہین کہتے پس احد وہ ہے کہ کسی طرح سے قسمت اور بانٹ اوس مین نہو سکے اور یہ بات خاص خدا ہی مین پائی جاتی ہے اور کسی مین نہین پائی جاتی ۔

لامن طریق العدد (یعنی اللہ تعالےٰ کی وحدت عدد کی جہت سے نہین ہے مطلب یہ ہے کہ ان وحدات مین سے نہین ہے جن سے عدد بنتا ہے بلکہ اُس کی وحدت حقیقی ہے کچھ اس وجہ سے وہ واحد نہین ہے کہ اُس کو واحد مان لیا گیا ہے بلکہ وہ فی نفسہٖ و بالذات واحد ہے اور اُس کی وحدانیت ایسی کامل ہے کہ خود اس کی ذات سے امتناع تعدد وجود ظاہر ہوتا ہے اور اس کمال کے بعد اس کو یہ وحدت اعتباری عارض ہوئی ہے یہ نہین ہے کہ جب وحدت اعتباری اُسکو عارض ہوئی تو وہ واحد کہلایا اور جناب امیرؑ سے کتب امامیہ مین نقل کیا ہے کہ جب واحد کا اطلاق جناب باری پر کیا جاوے تو اُس وقت واحد عددی کے معنون مین نہ لینا چاہیے کیونکہ ایسے واحد کے واسطے ثانی کا ہونا ضرور ہے جب تک ثانی موجود نہ ہو واحد کا استعمال جائز نہین اور علما نے اس مطلب کو کئی طرح سے بیان کیا ہے کہ اعداد مین واحد پہلے کو کہتے ہین اور پہلا وہان مستعمل ہوتا ہے جہان دوسرا ابھی موجود ہو چونکہ حق تعالےٰ کا مثل نہین ہے کہ وہ اس کا دوسرا واقع ہوتا اور حق تعالےٰ اس کا پہلا بنتا اس واسطے حق تعالےٰ کو واحد ان معنون مین نہین کہہ سکتے اور جو واحد جناب الٰہی پر بولا جاتا ہے اُس کے لیے دوسرا ممکن نہین وہ بہمہ وجوہ واحد ہے ایسی وحدت اوسی ذات پاک سے مخصوص ہے اور شمار سے باہر ہے یا ہر واحد کو تصور مین لاسکتے ہین اور جناب الٰہی کا تصور کسی طرح ممکن نہین یا چونکہ خدا کی وحدت اس کی ذات کی عین ہے اور اُس کی ذات کسی کو معلوم اور مدرک نہین ہوسکتی تو اس کی وحدت بھی معلوم اور مدرک نہین ہوسکتی حکیم سنائی نے کیا خوب کہا ہے ۔

جناب باری کی وحدت عددی نہین

احدست و شمار ازو معزول		صمدست و نیاز ازو مخذول	
آن احد نہ کہ عقل داند و فہم		وان صمد نہ کہ حس شناسد و وہم	

جامی بھی کہتے ہین

واحدست و بذات خویش احد	وحدتش برتر از شمار و عدد

ولکن من طریق انہ لاشریک لہ لیکن اس طور سے واحد ہے کہ اُس کا کوئی شریک نہین عمدہ دلیل اللہ تعالےٰ کے شریک کی نفی پر برہان تمانع ہی جو اس آیت سے بھی مستفاد ہوتی ہے لوکان فیہما الہۃ الا اللہ لفسدتا یعنی اگر آسمان وزمین مین بہت سے معبود ہوتے تو جہان کا انتظام بگڑ جاتا فی الحقیقۃ ایسے عالم کا بنانے والا اور اُس کا انتظام کرنے والا ایک ہی صانع اور حاکم چاہیئے ایسی بات شرکت مین عمدہ اسلوب سے نہین ہوسکتی شرکت کا معاملہ برا ہوتا ہے ایک نہ ایک نقص اور فتور اس مین ضرور پیدا ہوتا ہے کیونکہ اگر دو ہوتے تو دو قدرت والے ہوتے یا ایک عاجز ہوتا تو جو عاجز ہوتا وہ خدائی کے لائق نہوتا اور دونون قدرت والے ہو نہین سکتے کیونکہ اُن کے آپس مین مخالفت ممکن ہوگی اگرچہ بالفعل آپس مین اتفاق ہو مثلاً اُن مین سے ایک زید کو مارنا چاہے اور دوسرا اُسی وقت اس کے لیئے زندگی چاہے پس ضرور ہے کہ یا اس کے لیئے موت ہوگی یا زندگی کیونکہ دونون باتون کا ایک وقت مین پایا جانا محال ہے پس اگر اوس کو موت ہوئی تو جس نے اُس کی زندگی چاہی تھی وہ عاجز ہوگیا اور اگر زندہ رہا تو جس نے اُس کے لیئے مرنا چاہا وہ عاجز ہوا بہر تقدیر دونمین سے ایک کو ضرور عاجز ہونا پڑا اور جو عاجز ہے وہ عالم کا پیدا کرنے والا اور واجب الوجود بھی نہین ہی عاجز ہرگز خدا نہین ہوسکتا سوال ممکن ہے کہ دونون اتفاق کرلین یا آپس مین یہ مخالفت ہی ممکن نہو کیونکہ اس سے محال لازم آتا ہے یا دونون کے ارادے ایک شخص پر جمع نہو سکین جواب بالفعل اگرچہ اتفاق ہو لیکن مخالفت بھی ممکن ہے کیونکہ ہر ایک کے لیئے زید کے مارنے اور زندہ کرنے کا ارادہ ممکن بالذات ہے اور یہی معنے امکان کے ہین اور یہ محال دو خدا فرض کرنے سے لازم آتا ہے نہ امکان اختلاف سے اور دونون کے ارادے کا جمع ہونا بھی ممکن ہے ہان دونون

کی مرادین جمع نہین ہوسکتی ہین کہ زید زندہ بھی رہے اور اُوسی وقت مر بھی جاوے۔

کوئی آدمی ایسا دنیا مین نہین کہ خدا کا شریک وجوب وجود اور علم و قدرت اور حکمت مین کسی کو خیال کرے لیکن بہت سے گروہ دوسری باتون مین غفلت کی وجہ سے خداے تعالے کا شریک مقرر کرتے ہین اور جب غور سے دیکھا جاوے تو اُن چیزون مین شریک ماننا ہی ان صفات مین شریک ماننے تک پہونچا دیتا ہے اور انواع شرک کی تفصیل جو عالم مین واقع ہے یہ ہے ایک گروہ عالم کے دو خالق مانتا ہے حکیم جو خیر و نیکی کا خالق ہے اور سفیہ جو بدیون کو پیدا کرتا ہے اس جماعت کو ثنویہ کہتے ہین اور ان کے مذہب کا بطلان خود ان کی زبان سے ہوتا ہے

ثنویہ کا مذہب

اس لیئے کہ وہ مصنوع احمق کس کا پیدا کیا ہوا ہے اگر صانع حکیم کا پیدا کیا ہوا ہے تو شر کا صادر ہونا حکیم سے لازم آیا اور اگر آپ ہی آپ موجود ہو گیا تو واجب الوجود ہوا اور واجب الوجود کو کمال علم اور کمال قدرت اور کمال حکمت لازم ہے کیا وجہ کہ یہ واجب الوجود جاہل اور سفیہ رہا اور دوسرا گروہ جو اپنے آپ کو صابئین کہتا ہے وہ کہتا ہے کہ ہر چند وجوب وجود اور علم اور قدرت اور حکمت خاص خدا کی ذات سے ہے لیکن اُس نے اس عالم کے کام ستارہاے آسمانی کے سپرد کر دئے ہین اور تمام خیر و شر کی تدابیر اُنکے تفویض فرما دی ہین پس ہم کو لازم ہے کہ ان ستارون کی ارواح کی بغایت تعظیم کرین کہ یہ عبادت ہے تاکہ ہماری کاربر آری ان سے ہوتی رہے

صابئین کا مذہب

اور ان کا مذہب بھی ان کی زبان سے باطل ہوتا ہے اس لیے کہ اگر خداے تعالے ہماری عبادت کو جانتا ہے تو یہ عبادت کواکب کی بے حاصل رہی اس وجہ سے کہ جو تقرب ہم کو عبادت الٰہی کرنے سے خدا کے ساتھ حاصل ہوگا وہ ان کواکب کی ارواح کی احتیاج سے مستغنی کر دے گا اور اگر اللہ ہماری عبادت سے واقفیت نہین رکھتا ہے تو اُس کے علم مین قصور ہے اور یہ بھی ہے کہ جو کواکب ہماری کارروائی کرتے ہین اگر اپنی خوشی سے کرتے ہین تو قدرت اور اختیارات ہین

ہندوؤں کا شرک

جہال کا شرک

خدا کے برابر ہوئے اور قدرت مین شرک لازم آیا اور اگر خدا کے قدرت بخشنے سے
کرتے ہین تو ہم کو کیا ضرور ہے کہ ان وسائط کی عبادت کرین اس لیے کہ جسطرح خدا کی قدرت
نے ان وسائط کو ہماری کارروائی کا وسیلہ گردانا ہے اسیطرح ہماری فیض رسانی
کا داعیہ وہ ان کے دلون مین ڈال سکتا ہے اور تیسرا فرقہ ہندوؤن کا ہے وہ
یہ کہتے ہین کہ روحانیات غیبی کہ امور عالم کے مدبر ہین رنگ برنگ کی صورتین
رکھتے ہین اور ہم سے پردہ وحجاب مین رہتے ہین پس ہم کو واجب ہے کہ ان
روحانیات کی صورتین عمدہ عمدہ اجسام مثلاً پیتل سونا چاندی وغیرہ سے بنا کر
پرستش کرین تا کہ وہ ہم سے راضی رہین چوتھے جہال کہتے ہین کہ حق تعالی
کی ذات اس بات سے منزہ ہے کہ اس کی عبادت کی جائے پس اس کی عبادت
کا طریق یہ ہے کہ مخلوقات مین سے کسی کو قبلہ توجہ مقرر کر لیا جاے تا کہ توجہ
اس قبلے کی طرف عین توجہ خدا کی طرف ہو اور جو مخلوقات کہ قبلہ بننے کی
قابلیت رکھتی ہے وہ ایک ہی جنس مین منحصر نہین ہے بلکہ جس مین عجیب وغریب
خواص ہون وہ اس قابل ہے جیسے دریاؤن مین سے گنگا کا پانی اور نباتات مین
سے تلسی کا درخت اسی طرح حیوانون اور معدنون اور پہاڑون اور پریون مین سے
قبلہ بناتے ہین یہ تفصیل ان لوگون کی ہے جو عبادت مین خدا کا شریک مقرر کرتے
ہین اور یہ شرک اکبر ہے صاحب شرک کو مخلد فی النار بنا دیتا ہے اس کے
خون اور مال کو حلال کر دیتا ہے اور اس سے حرب وقتال کرنا حجتہ بلوغ دعوہ
و وصول علم و ظہور کفر کے بعد واجب ہوتا ہے لیکن ان اشیا کے لیے قیود و شروط
ہین جو اپنے محل مین مذکور ہین اور جو لوگ غیر خدا کو عبادت کے علاوہ اور باتون
مین خدا کا ہمسر بناتے ہین وہ بہت سے ہین از آنجملہ وہ لوگ ہین کہ ذکر مین اورون
کو خدا کا ہمسر کرتے ہین اور اورون کا نام خدا کے نام کی طرح بطریق تقرب کے ذکر
کرتے ہین اور از آنجملہ وہ ہین جو جانورون کو غیر خدا کے لیئے ذبح کرتے ہین اور ان کی
نیتین مانتے ہین اور از آنجملہ وہ ہین کہ دفع بلاؤن کے لیئے اورون سے التجا کرتے ہین

یا منافع حاصل کرنے مین اور ون کی طرف رجوع کرتے ہین اور بعض افعال اگرچہ شرک
حقیقی یعنی کفر نہین ہین لیکن مشرکون اور بت پرستون کے افعال کے مشابہ ہین اُن سے
بھی بچنا لازم ہے جیسے آدمی علما اور فقرا اور بادشاہون وغیرہ کے سامنے زمین کو چومتے
ہین اس فعل کے کرنے والے اور جو کہ اس پر خوش ہوتے ہین دونون گناہگار ہوتے
ہین کیونکہ یہ فعل حرام اور کبیرہ گناہ ہے اس مین بت پرستی کی مشابہت ہے کذا فی تحفۃ الملوک
پس اگر زمین چومنی بطور عبادت یا تعظیم کے ہو تو کفر ہے اور اگر بطور تحیت یعنی ادب کے
ہو تو کفر نہین لیکن گناہ کبیرہ ہے کذا فی درالمختار بلکہ جس نام مین اضافت عبد کی غیر خدا کی
طرف ہو وہ نام رکھنا بھی خوب نہین شیخ عبدالحق دہلوی نے مدارج النبوۃ مین وفود یعنی
ایلچیون کے ذکر مین لکھا ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے عبد عوف کا نام
عبداللہ رکھا اور وفد بنی البکا مین عبد عمر کا نام عبدالرحمٰن رکھا قرآن پاک مین مذمت
اہل شرک کی بے گنتی آیتون مین آتی ہے قرآن مین ایسی آیات بھی آئی ہین جو خاص
خاص انبیا بلکہ افضل انبیا اور مومنین اس امت کے حق مین اتری ہین اور ان مین بیان
کیا گیا ہے کہ شرک اعمال کو ضائع کر دیتا ہے پس یہ رد شرک کے واسطے کافی ہے بلکہ
یہان تک فرما دیا ہے انما المشرکون نجس یعنی مشرک نجس ہین شرک کو نجاست ٹھہرایا ہے بعض
اہل ظاہر نے اس آیت سے استدلال کیا ہے اس بات پر کہ مشرک نجس لذات ہوتا ہے
لیکن اہل مذاہب اربعہ کے نزدیک نجس لذات نہین اس لیے کہ ان کا کھانا حلال ہے
ان کے برتنون کا استعمال مین لانا جائز ہے حدیث سے بھی اسی طرح معلوم ہوتا ہے بی بی حق
ہی عائشہ رضی اللہ عنہا نے کہا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے دیوان اللہ
کے نزدیک تین ہین ایک وہ دیوان ہے جس کی اللہ کچھ پروا نہین کرتا ہے دوسرا دیوان وہ ہے
جس مین سے کچھ نہین چھوڑتا تیسرا دیوان وہ ہے جس کو نہین بخشتا سو وہ دیوان جسکو
نہین بخشتا شرک باللہ ہے اس کو احمد نے تفرد اً روایت کیا ہے دوسری حدیث انس
بن مالک کی ہے مرفوعاً کہ ظلم تین طرح کے ہین ایک وہ جسکو اللہ نہین بخشتا دوسرا وہ ظلم
جس کو بخش دیتا ہے تیسرا وہ ظلم جس مین سے کچھ نہین چھوڑتا سو وہ ظلم جس کو بالکل

زمین بوسی

عبد کی اضافت غیر خدا کی طرف

مشرکون کی نجاست

نہین بخشتا وہ شرک ہے شرک کو اللہ نے ظلم عظیم کہا ہے رواہ البزار تیسری حدیث
ابوذر کی ہے مرفوعًا اللہ فرماتا ہے اے میرے بندے اگر تو مجھ سے زمین بھر خطائین لے کر
ملے گا پھر تو مجھ سے ایسی حالت مین ملے گا کہ تو میرے ساتھ کوئی شریک نکرتا تھا تو مین تجھ سے
زمین بھر مغفرت لے کر ملون گا تفرد به لاحمد من هذا الوجه حدیث عبادة بن صامت مین
آیا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جماعت صحابہ سے شرک نکرنے پر بیعت لی تھی
متفق علیہ معاذ نے کہا اے رسول اللہ ایسا عمل بتاؤ جو مجھے جنت مین داخل کرے آگ سے
دور رکھے فرمایا تو نے بڑی بات پوچھی لیکن جسپر اللہ اسکو آسان کرے آسان ہے
تو عبادت کر اللہ کی اُس کے ساتھ کسی شے کو شریک نکر الحدیث رواہ احمد والترمذی
وابن ماجہ جابر سے مرفوعًا مروی ہے بندے کی ہمیشہ مغفرت ہوتی ہے جب تک
حجاب واقع نہو کہا اے نبی اللہ حجاب کیا ہے فرمایا اشراک باللہ الحدیث رواہ ابویعلی
بلکہ عثمان رضی اللہ عنہ کا لفظ مرفوع یہ ہے کہ جو شخص مرا اور وہ جانتا ہے کہ سوا اللہ
کے کوئی معبود نہین ہے وہ جنت مین جاے گا رواہ مسلم یعنی اگر مرتے وقت
منہ سے کلمہ نکہا اور دلمین اسکے تصدیق تھی تو بھی جنتی ہوگا اہل توحید کیواسطے بہت
بڑی بشارت ہے کیونکہ کبھی آدمی کو ایسا مرض لگ جاتا ہے جس سے زبان بند ہوجاتی
ہے زبانسے کوئی بات نہین کہہ سکتا کلمہ نہین پڑھ سکتا لیکن اگر دلمین اعتقاد صحیح ہے تو
یہ بندش زبان اُسکو مضر نہین ہوتی محمد بن ابی بکر قیم نے اپنی کتاب موسوم بہ جواب کافی
مین لکھا ہے کہ اللہ نے رسول اور کتابین اسلیے بھیجی ہین کہ لوگ عدل اختیار کرین
سب سے بڑا عدل یہ ہے کہ موحد بنین کیونکہ شرک سب سے بڑا ظلم ہے عمل کو جتنی
منافات عدل سے زیادہ ہوتی ہے اوتنا ہی گناہ اکبر کبائر ہوتا ہے تفاوت مراتب معاصی
کا مطابق منافات کے سمجھا جاتا ہے جسقدر موافقت عدل سے زیادہ ہوتی ہے اُتنا ہی عمل
اوجب واجبات افرض طاعات ٹھہرتا ہے سو شرک باللہ بالذات مقصود توحید کو منافی ہے
اسی لیے علے الاطلاق اکبر کبائر ٹھہرایا ہے ہر مشرک پر جنت حرام ہے اُس کا مال و
خون مباح ہے اُس کا غلام بنانا اہل توحید کو روا ہے کیونکہ اہل شرک اللہ کی بندگی سے

باہر ہو گئے ہین تارک عبودیت ہین اللہ کوئی عمل کسی مشرک کا قبول نہین کرتا ہے نہ اُس کے حق مین کسی کی سفارش چلتی ہے نہ آخرت مین کوئی دعا اُس کی قبول ہوتی ہے نہ کوئی لغزش اُس کی معاف کی جاتی ہے مشرک اجہل جاہلین باللہ ہوتا ہے اس سے زیادہ اور کیا جہل ہوگا کہ اوس نے خدا کی مخلوق کو جو مثل اُس کے عاجز ہے خدا کا ہمسر ٹھہرایا ہے سو حقیقت مین یہ ظلم مشرک نے کچھ خدا پر نہین کیا ہے بلکہ اپنی ہی جان پر ظالم بنا ہے لم یلد نہ جنتا ہے اس لیے کہ اگر کسی چیز کو جنے تو حقیقت مین وہ چیز اُسکی شریک ہو جائے اور جب شریک ہوئی تو خدا سے بے پروائی حاصل ہوئی اور جب اُس سے بے پروائی ہوئی تو وہ خالق نہ رہا قرآن مین ہے وجعلوا للہ شرکاء الجن وخلقہم وخرقوا لہ بنین وبنات بغیر علم سبحانہ وتعالی عما یصفون بدیع السموات والارض انی یکون لہ ولد ولم تکن لہ صاحبہ یعنی اللہ کے لیے جن شریک ٹھہراتے ہین حالانکہ اُس نے اُن کو بنایا ہے اور اس کے لیے بیٹے اور بیٹیان تراشتے ہین وہ اس لائق نہین اور اُن باتون سے بہت دور ہے جو بناتے ہین ۔ آسمانون کا اور زمین کا پیدا کرنے والا ہے اُس کے کہان سے بیٹا ہو اُس کے کوئی عورت نہین ولم یولد اور نہ کسی سے جنا گیا ہے اس لیے کہ اگر کسی سے جنا جاتا تو اُس کا محتاج ہوتا اور جب محتاج ہوتا تو خالق عالم نہوتا ولم یکن لہ کفوا احد اور اُس کے لیے کوئی برابری والا نہین ہے اس لیے کہ اگر کوئی اُس کا کفو ہوتا تو وہ دونون ایک چیز مین شریک ہوتے اور دوسری چیز مین دونون علٰحدہ علٰحدہ خاص ہوتے تو اُس کی ذات پاک یگانہ نہوتی اُبی ابن کعب نے کہا ہے کہ مشرکون نے جناب سرور کائنات سے کہا تھا کہ تم اپنے رب کا نسب بیان کرو اُس پر سورۂ اخلاص اتری اللہ نے فرمایا ایک ہے صمد ہے یعنی سب اُس کے محتاج ہین وہ کسی کا محتاج نہین ہے اُس نے نہ کسی کو جنا ہے نہ وہ کسی سے جنا گیا ہے یعنی نہ کسی کا باپ ہے نہ کسی کا بیٹا ہے شیخ ابو علی اردباری قدس سرہ نے لکھا ہے کہ سورۂ اخلاص کا نام اخلاص اس لیے رکھا گیا ہے کہ شرکت عدد اور تقلب اور علت اور معلول اور شکل اور ضد مین دائر ہے

اور اللہ تعالےٰ نے عدد اور کثرت کی نفی اپنی ذات سے ہو اللہ احد کے ساتھ فرمائی اور تغلب اور تنقیص کی نفی اللہ الصمد کے ساتھ فرمائی اور علت ومعلول کو لم یلد ولم یولد کے ساتھ منفی کیا اور اشکال اور اضداد کو لم یکن لہ کفوا احد کے ساتھ مرتفع کیا لایشبہ شیئاً من الاشیاء من خلقہ ولایشبہہ شیئی من خلقہ یعنے اللہ اپنی مخلوق مین سے کسی چیز کے مشابہ نہین اور نہ اوس کی مخلوق مین سے کوئی چیز اُس کے مشابہ ہے وہ ذات وصفات مین سب مخلوق سے نرالا ہے کیونکہ اللہ کی ذات وصفات دونون قدیم ہین اور ممکنات کی ذات وصفات حادث پس قدیم حادث کا اور حادث قدیم کا قائم مقام اور مماثل کیونکر ہو سکتا ہے قرآن مین ہے لیس کمثلہ شیئ یعنے اُس کے مثل کوئی چیز نہین مسلمانون مین ایک فرقہ ہے جس کو مشبہہ کہتے ہین اون کا قول یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ مخلوق کے ساتھ مشابہ ہے اسی لیے جناب باری کی تمثیل مخلوقات کے ساتھ دیتے ہین اللہ کی صفات کے ثابت کرنے مین اُنکو بڑا غلو ہے معتزلہ کی ضد ہین جو اللہ کے لیے صفات ثابت نہین کرتے کیونکہ اثبات صفات مین اللہ تعالےٰ کی تشبیہ لازم آتی ہے اور جس نے اللہ کو اُسکی مخلوق کے ساتھ تشبیہ دی وہ مشرک ہے اور جو لوگ اللہ کے لیے صفات ثابت نہین کرتے وہ معطلہ کہلاتے ہین اہل سنت یہ کہتے ہین کہ تعطیل اور تشبیہ دونون کی نفی کی جاے تعطیل اسے کہتے ہین کہ اُس ذات مقدس کے لئے صفات کمال ثابت نکرین اور تشبیہ یہ ہے کہ اُس کے لیے صفات کمال ایسی نہج سے ثابت کرین کہ مخلوق کے ساتھ مشابہت پیدا ہو جاے اور مثال دونون قسمون کی اس طرح ہے کہ جب کہین کہ خدا عالم نہین ہے یا عالم کا اطلاق خدا پر نکرنا چاہیئے یہ تعطیل ہو گئی اس لیے کہ صفت علم سے کہ جو صفت کمال ہے اُس کو معطل اور معرا کر دیا اور اگر یون کہین کہ جس طرح ہم عالم ہین خدا بھی عالم ہے یہ تشبیہ ہے اس لیے کہ خدا کو صفت علم مین مخلوق سے مشابہ کر دیا ہے اور اگر کہین کہ خدا کو علم حاصل ہے اس طرح کہ ہمارے علم سے اُس کے علم کو کسی طرح مشابہت نہین یہ صورت علم کے اثبات اور تشبیہ کی نفی کی ہے اسی طرح

مشبہ ۔ معتزلہ ۔ معطلہ

سمع اور بصر اور تمام صفات کو خیال کر لینا چاہیئے اور توضیح اس کی یہ ہے کہ ہم اشیا کو اپنی آنکھ سے دیکھتے ہین اور اس دیکھنے مین ہم کو کمال حاصل ہوتا ہی مگر یہ کمال نقصان سے خالی نہین اس لیے کہ ہم کو یہ کمال قوت باصرہ اور عضو مخصوص کی استعانت کے بدون حاصل نہین ہوتا یہی بہت بڑا نقصان ہے کہ ہمارے عجز کی وجہ سے پیدا ہوا ہے اور خدا پاک ہے اس سے کہ کوئی عضو یا جزو رکھتا ہو تا کسی چیز کے ادراک مین اُسے کسی عضو کی طرف احتیاج پڑے اور نیز ہمارا علم عدم کے بعد حاصل ہوا ہی اور خدا اس سے منزہ ہے کہ اُس کو علم جہل کے بعد حاصل ہوا ہو اور نیز ہم کو کسی شے پر علم جب آتا ہے کہ اُس کا مفہوم خاطر نشین ہو جاے اور یہ بھی ہمارے نقصان کی وجہ سے ہے اور خدا محل حوادث ہونے سے منزہ ہے اور نیز چیز جب غائب ہو جاتی ہے تو ہمارا علم بھی زائل ہو جاتا ہے اور خدا مین علم کا زوال محال ہے اور ہمارا علم علتون کا معلول ہے اور خدا کے علم کیواسطے علت کی ضرورت نہین حاصل یہ ہے کہ خدا کے لیئے اشیا کا علم اس طرح ثابت کرنا چاہیئے جس مین کمال پیدا ہو اور نقصان کے وجوہات جو ہمارے علم مین لازم ہین اُن کی نفی کرنا چاہیئے

لم یزل ولا یزال باسمائہ وصفاتہ الذاتیۃ والفعلیۃ اپنے اسما اور صفات ذاتی و فعلی کے ساتھ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہیگا فرق اسماء صفات مین یہ ہی کہ اسما سے مراد مشتقات ہین جو ذات پر مع صفت کے دلالت کرتے ہین اور وہ رحیم و علیم و قدیر وغیرہ ہین اور صفات وہ ہین جن سے یہ مشتقات نکلے ہین مثلاً رحم اور علم اور قدرت کہ یہ مبادی ہین اُن مشتقات کے صفات تین قسم کی ہوتی ہین (۱) حقیقی محض جیسے حیات اور بصارت اور سیاہی و سفیدی (۲) حقیقی اضافی جیسے علم اور قدرت (۳) اضافی محض جیسے قبلیت اور بعدیت پس جب صفات کے ان اقسام کو خدا کے لیئے ثابت کیا جاے تو پہلی قسم مین مطلقاً اور کسی حالت مین تغیر نہین آسکتا تیسری قسم مین تغیر جائز ہی دوسری قسم مین تفصیل اور تفریق ہے وہ یہ کہ خود صفات مین تو کبھی تغیر نہین ہو سکتا مگر اُن کے تعلقات مین متعلقات کی وجہ سے تغیر پیدا ہو جاتا ہے - اور اللہ تعالے کی صفات

اسماء و صفات مین فرق

صفات حقیقی و اضافی مین تغیر نہین بلکہ تعلقات مین

صفات سلبی صفات ثبوتی معتزلہ کے نزدیک صفات ذات و فعل مین فرق

دو حال سے خالی نہین یا سلبی ہوتی ہین یا ثبوتی صفات سلبی وہ ہین جن سے
خدا تعالیٰ کی ذات پاک اور منزہ ہے جیسے جسم نہونا جوہر نہونا عرض نہونا محتاج نہونا
اور صفات ثبوتی وہ ہین جو خدا تعالےٰ کی ذات مین پائی جاتی ہین اور اُن کی بھی
دو قسمین ہین ایک صفات ذات دوسرے صفات فعل علماے معتزلہ کے نزدیک صفات
ذات اور صفات فعل مین اسی طرح فرق ہی کہ جن اوصاف الٰہی مین اثبات و نفی جاری
ہوسکتے ہین وہ تو صفات فعل ہین جیسے کہتے ہین کہ اللہ تعالےٰ نے فلان شخص کے
بیٹا پیدا کیا یا اُس کے بیٹا پیدا نکیا یا زید کو رزق بخشا اور عمر کو رزق نہ بخشا
پیدا کرنا اور رزق بخشنا صفات فعل ہین اور جنمین نفی جاری نہوسکے وہ صفات
ذات ہین جیسے علم اور قدرت کہ یہ نہین کہہ سکتے ہین کہ اللہ تعالیٰ عالم یا قادر نہین
ہے اور معتزلہ کے نزدیک کلام اور ارادہ بھی صفات فعل مین داخل ہین اس لیے
کہ ان مین نفی جاری ہوسکتی ہے چنانچہ قرآن مین ہی ولا یرید بکم العسر یعنی تیری دشواری
کا ارادہ نہین کرتا ولا یکلمہم اللہ یعنی اللہ اُن سے کلام نکرے گا پس معتزلہ کے نزدیک
یہ دونون حادث ہین اور شیخ اشعری کی راے یہ ہے کہ جن اوصاف کی نفی سے
نقصان پیدا ہوتا ہو وہ صفات ذات ہین ورنہ صفات فعل چنانچہ حیات کی نفی سے
موت اور قدرت کی نفی سے عجز اور علم کی نفی سے جہل لازم آتا ہی تو یہ صفات ذات
ہین اسیطرح ارادے کی نفی سے جبر اور کلام کی نفی سے خاموشی یا گونگاپن لازم آتا ہی
اور یہ جناب الٰہی کے حق مین نقصان اور عیب ہے پس ارادہ اور کلام بھی صفات ذات
مین داخل ہین اور قرآن مین جو وارد ہے ولا یرید بکم العسر ولا یکلمہم اللہ تو
ارادے اور کلام کی نفی سے نقصان ذات باری مین اس وجہ سے نہین آسکتا
کہ یہان ارادہ اور کلام مطلق کی نفی نہین کی گئی ہی بلکہ اُن کی ایک فرد کی نفی مقصود
ہے جو نقصان اور عیب کی موجب نہین ہان اگر مطلق ارادے اور کلام کی نفی ہوتی تو
ضرور نقصان لازم آتا اور صفات ذات مین شمار نہ پاتے دیکھو یون تو قدرت کی
ایک فرد کی بھی نفی کرتے ہین مثلاً خدا کو اپنے شریک پر قدرت نہین ہے پھر اس

شیخ اشعری کے صفات ذات و فعل اسما و صفات مین فرق

سے نقصان اُس ذات پاک میں کب پیدا ہو سکتا ہے تو وجہ یہ ہے کہ قدرت مطلق کی نفی نہیں ہوتی اور علماے ماتریدیہ کہتے ہیں کہ جن صفات کے ساتھ خدا کی توصیف نکر سکیں وہ صفات ذات ہیں اور جن کی اضداد کے ساتھ اُس کا وصف ہو سکے وہ صفات فعل ہیں چنانچہ رحمت اور غضب اور رضا وغیرہ کے اضداد کے ساتھ بھی اللہ تعالےٰ موصوف ہو سکتا ہے تو صفات فعل ہیں اور حیات اور علم اور قدرت وغیرہ کے اضداد مثلاً موت یا جہل یا عجز وغیرہ کے ساتھ خدا تعالےٰ کا اتصاف ممتنع ہے تو یہ صفات ذات ہیں پس یہ نہیں ہو سکتا کہ خداے تعالےٰ کبھی عالم ہو کبھی جاہل ہو ایک زمانے میں قادر ہو اور دوسرے زمانے میں قادر نہو کسی زمانے میں زندہ اور کسی زمانے میں مردہ ہو اور کلینی نے جو نامی علماے شیعہ سے ہیں صفات ذات اور صفات فعل میں اس طور پر فرق بیان کیا ہے کہ قدرت اور ارادہ صفات ذات کے ساتھ متعلق نہیں ہو سکتے اور صفات فعل کے ساتھ متعلق ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ یوں نہیں کہہ سکتے کہ خدا قادر ہے جاننے پر اور خدا قادر ہے نہ جاننے پر اور قادر ہے اپنی عزت پر اور قادر ہے اپنی بے عزتی پر اور اس طرح کہہ سکتے ہیں کہ خدا قادر ہے بخشنے پر اور خدا قادر ہے نہ بخشنے پر اور خدا قادر ہے پیدا کرنے پر اور خدا قادر ہے نہ پیدا کرنے پر اور خدا قادر ہے روزی دینے پر اور خدا قادر ہے روزی نہ دینے پر اور یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ خدا نے ارادہ کیا ہے کہ عالم ہو اور رب ہو اور قدیم ہو اور عزیز ہو اور حکیم ہو اور مالک ہو اور قادر ہو اس لیئے کہ یہ تمام صفات ذات ہیں اور قدیم ہیں اور ارادہ حوادث سے متعلق ہوتا ہے اور یوں کہہ سکتے ہیں کہ خدا نے ارادہ کیا ہے کہ پیدا کرے اور روزی دے اور بخشے اور ثواب دے اور عذاب کرے کیونکہ یہ صفات فعل ہیں اور حادث ہیں۔ واضح ہو کہ علماے اہل سنت اور مخالفین سب اس بات کے تو قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ زندہ ہی اور زندگی اُس کی صفت ازلی ہے یعنی اُس کی ابتدا نہیں اور وہ عرض نہیں ہے اس لیئے کہ وہ چیز سے بری ہے اور اسی لیے اس کے لیئے فنا بھی ممکن نہیں بخلاف

علماے ماتریدیہ کے نزدیک صفات ذات و فعل میں فرق

کلینی کی راے صفات ذات و فعل پر

عرض کہے کہ اس کی بقا محال ہے اسی طرح اللہ تعالےٰ عالم ہے اور علم اُسکی صفت ازلی ہے تمام ممکنات اور ممتنعات سے متعلق ہے اور نہ وہ عرض ہے اسی لئے واجب البقا ہے اور نہ وہ بدیہی ہے اور نہ نظری وکسبی ہے اسی طرح باقی اور صفات بھی اللہ تعالےٰ کے ازلی ہین اعراض وکیفیات نہیں ہین بخلاف صفات کے کہ وہ اعراض ہین اور ہمارے ساتھ قائم ہین اور حادث ہین اختلاف اس مین ہو کہ جس طرح ہمارے صفات ہماری ذات پر زائد ہین کیا خداے تعالیٰ کے صفات بھی اس کی ذات پر زائد اور اُس کے ساتھ قائم ہین۔ اشاعرہ کہتے ہین کہ صفات الٰہی ذات حق تعالےٰ پر زائد ہین یعنی ذات الٰہی سے مغائر ہین اور اُس کے ساتھ قائم ہین اور موجودات قدیم ہین اور فلاسفہ اور شیعہ امامیہ کہتے ہین کہ اللہ تعالےٰ کے صفات حقیقی یعنی صفات ذات اس کی ذات پر زائد نہین ہین بلکہ ذات اور صفت دونون ایک ہین عین ذات سے سب اوصاف کے کام نکلتے ہین ان کے نزدیک اللہ تعالےٰ اپنی اسی ایک ذات سے عالم بھی ہے اور اسی ایک ذات سے قادر بھی ہے وغیرہ وغیرہ یعنی جو کام صفات سے ہم مین نکلتا ہے وہ خداے تعالےٰ کی ذات خود سرانجام دیتی ہے مثلاً اشیا کو ہم علم سے جانتے ہین اور خدا خود اپنی ذات سے جانتا ہے اور ہم کو اشیا پر قابو ایک صفت کی وجہ سے ہے جسے قدرت کہا کرتے ہین اور خدا کو اپنی ذات پاک کے ساتھ سب پر قابو ہے اسی طرح اور صفات ذات کو قیاس کر لینا چاہیئے اور وجہ اس کی یہ بیان کرتے ہین کہ صفت وجودی کا خداے تعالےٰ کے لیے ثابت کرنا اُس کی ضد کی نفی کی طرف کھینچتا ہے مثلاً خدا کے لیے صفت علم کا ثابت کرنا نفی جہل کی طرف لیجاتا ہے جب کہتے ہین کہ خدا عالم ہے تو اُس کے معنے یہ ہوتے ہین کہ خدا جاہل نہین ہے اسی طرح صفت قدرت کا ثابت کرنا نفی عجز کی طرف پہونچاتا ہے چنانچہ جب کہتے ہین کہ خدا قادر ہے تو مراد یہ ہوتی ہو کہ وہ عاجز نہین ہے اور جب کہتے ہین کہ خدا زندہ ہے تو اس کی ضد یعنی موت کی نفی کرتے ہین اور جب کہتے ہین کہ خدا سمیع ہے تو اس کی ضد یعنی بہرے پن کی نفی کرتے ہین اور

مذہب اشاعرہ صفات الٰہی زائد بر ذات ہین

مذہب فلاسفہ اور شیعہ امامیہ کے نزدیک صفات زائد نہیں بلکہ عین ذات ہین

جب کہتے ہین کہ خدا متکلم ہے تو اُس کی ضد یعنی گونگے پن کی نفی کرتے ہین اور جب کہتے ہین کہ خدا بصیر ہے تو ضد بینائی یعنی اندھے پن کی نفی کرتے ہین اور یہ لوگ اپنے ان خیالات کو کمال توحید جانتے ہین ابن بابویہ نے اپنی کتاب توحید مین کہا ہے اگر ہم کہین کہ یہ تمام صفات موجود ہین اور خدا ان سے متصف ہے تو بے شک ہم پر یہ الزام عائد ہوگا کہ ہم نے خدا کے لیے کئی چیزین ایسی ثابت کین جو ہمیشہ اس کے ساتھ رہتی ہین تو اس صورت مین اللہ تعالےٰ کے غیر کا قدم اور تعدد قدما لازم آتا ہے اس لیے کہ ان اوصاف کے اثبات سے یہ مراد ہوتی ہے کہ خدا ہمیشہ علیم وحی وسمیع وبصیر وقادر رہتا ہے اور جب ان صفات کو موجود نہ مانین اور اُن کے اضداد کی نفی کی طرف متوجہ نہون تو اس سے یہ نتیجہ نکلے کہ خدا احد ویگانہ ہے اور کوئی اور چیز اُس کے ساتھ نہین اور صفات افعال صفات ذات کی طرح نہین ہین اس لیے کہ یہ کہنا جائز نہین ہے کہ خدا ہمیشہ غضب یا رحمت کرنے والا ہے جس طرح یہ کہنا جائز ہے کہ خدا ہمیشہ عالم یا قادر ہے انتہے ملخصًا اسی لیے یہ شیعہ امامیہ کہتے ہین کہ اسماے حسنے کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر نادرست ہے اور اُن مین سے بعض جائز رکھتے ہین اور امامیہ یہ بھی کہتے ہین کہ اس ذات مقدس پر صفات کے اسماے مشتق کا اطلاق درست ہے مثلاً یون کہنا جائز ہے کہ اللہ حی ہے اور سمیع ہے اور بصیر ہے اور قدیر ہے اور قوی ہے مگر یون نہین کہہ سکتے کہ اُس کے لیے حیات ہے اور علم ہے اور قدرت ہے اور سمع ہے اور بصر ہے اور یہ سراسر کلام الٰہی اور حدیث رسالت پناہی اور اقوال اہلبیت کے خلاف ہے سورہ بقرہ مین آیا ہے وَلَا یُحِیْطُوْنَ بِشَیْءٍ مِّنْ عِلْمِهٖ یعنی اُس کے علم مین سے یہ کچھ نہین گھیر سکتے اور سورہ نسار مین ہے لٰکِنِ اللّٰهُ یَشْهَدُ بِمَآ اَنْزَلَ اِلَیْكَ اَنْزَلَهٗ بِعِلْمِهٖ یعنی جو تجھ کو نازل کیا اللہ اس پر شاہد ہے کہ اس نے یہ اپنے علم کے ساتھ نازل کیا ہے اور جناب امیر کی نہج البلاغت اور ائمہ کی روایات مین جابجا ایسی صفات کا خدا تعالےٰ کے لیے اثبات موجود ہے جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ اللہ تعالےٰ زندہ ہے قدرت والا ہے جاننے والا ہے سننے والا ہے دیکھنے والا ہے وغیرہ وغیرہ

امامیہ کے نزدیک اسماے حسنے کا اطلاق اللہ پر جائز نہین

اور یہ بھی معلوم ہے کہ زندگی اور قدرت وغیرہ ہر ایک چیز ایک ایسے مفہوم پر دلالت کرتی ہے جو مفہوم واجب کا عین نہین ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ حمل مشتق بدون قائم ہونے ماخذ اشتقاق کے علماے عربیت جائز نہین رکھتے ہین تو ثابت ہوگیا کہ اللہ تعالےٰ کو زندگی اور قدرت اور جاننے اور سننے اور دیکھنے وغیرہ کے صفات حاصل ہین اور معتزلہ بھی صفات الوہیت کا انکار کرتے ہین اور یہ کہتے ہین کہ اللہ تعالےٰ بے شک عالم بھی ہے اور قادر بھی ہے اور بصیر بھی ہے وغیرہ وغیرہ مگر صفت علم اور قدرت اور بصارت وغیرہ اُس کو حاصل نہین ہے مطلب ان لوگون کا یہ ہے کہ صفات الٰہی ذات الٰہی سے جدا نہین ہین بلکہ تمام ایک ذات ہے اور ایک ہی مفہوم کیونکہ اگر صفات باری تعالےٰ کو اُس کی ذات کا عین نہ مانا جاے گا تو بہت سے قدما معبود ثابت ہو جائینگے اور یہ کفر ہے معتزلہ کا یہ قول محض غلط ہے بلکہ اُسکی ٹھیک مثال یہ ہے کہ کوئی کہے کہ فلان آدمی سیاہ تو ہے مگر سیاہی اس مین موجود نہین ہے اور قرآن و حدیث اور بزرگون کے کلام سے بھی ثابت ہے کہ اللہ تعالےٰ صفت حیات اور قدرت اور علم وغیرہ کے ساتھ موصوف ہے محض نام ہی اس کا قادر اور عالم اور حی وغیرہ نہین رکھدیا گیا ہے مطلب یہ ہے کہ صفات اُس کی ذات کے ساتھ قائم ہین اور عین ذات نہین ہین۔ صفات الٰہی کا انکار کرنے اور اُن کو عین ذات ماننے مین جیسا کہ مذہب امامیہ اور فلاسفہ اور معتزلہ کا ہے بڑی قباحت لازم آتی ہے اور دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر مثلاً علم اور قدرت دونون عین ذات ہوتے تو علم اور قدرت ایک ہی چیز ہو جاتے علم نفس قدرت ہوتا اور قدرت عین علم اور دونون سے جو کچھ مفہوم ہوتا وہ ایک ہی چیز ہوتی اور یہ محض غلط ہے پس اسی پر باقی اوصاف کو قیاس کرلینا چاہیے دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر خدا کی ذات مین اور اُس کے عالم ہونے اور حی ہونے اور قادر ہونے مین کوئی فرق نہوتا تو عالم اور قادر اور حی کا حمل خدا کی ذات پر بے معنے ہوتا اور یہ کہنا کہ خدا عالم ہے یا قادر ہے یا حی ہے مہمل ہوتا اسلیے کہ کسی شے کا اُس کے نفس پر حمل کرنا لغو ہے مثلاً یون کہنا کہ انسان انسان ہی حالانکہ

معتزلہ کے نزدیک صفات الٰہی ذات الٰہی کی عین ہین

ماتریدیہ کے نزدیک صفات الٰہی ذات الٰہی کی نہ عین ہیں نہ غیر

اقوال بالا بالاتفاق جائز اور بامعنے ہین اور اُن سے فائدہ صحیح حاصل ہوتا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ ان اوصاف مین اور ذات باری مین مغائرت ہے اگر مغائرت نہوتی تو انکا حمل اس ذات پر ایسا ہوتا جیسے کوئی کہے کہ ذات باری ذات باری ہے اور جب بات ثابت ہو گئی کہ ذات باری اور صفات ایک شے نہین ہین تو جزئیت بھی ثابت نہین ہو سکتی یعنی یہ بھی نہین تسلیم کر سکتے کہ وہ عین ذات نہین تو ذات کے اجزا ہون گے مخالفین کہتے ہین کہ اگر صفات باری تعالےٰ کو اُس کی ذات پر زائد مانا جاے گا تو بہت سے قدماء کا ثابت ہو جائینگے اور یہ کفر ہے نصاریٰ حق تعالےٰ کے لیے ایک بیٹا ہونے کے قائل ہوے تو اس نے اُن کے کفر کا حکم فرمایا اور علماے اشاعرہ آٹھ خداؤن کے قائل ہو گئے ہین ان کا کیا حال ہوگا جواب اس کا یہ ہے کہ ذوات قدیمہ کا اثبات بے شک کفر ہے اور یہ کفر نہین کہ ایک ذات کو قدیم مانکر اُس کے لیے کئی ایک صفات قدیمہ ثابت کی جائین اُن کی دوسری دلیل یہ ہے کہ خدا تعالےٰ اپنے کمال مین دوسرے کا محتاج نہین اور جب صفات زائد کا اس کے ساتھ قیام مانینگے تو لازم آے گا کہ وہ خود تو ناقص ہو اور غیر سے اُس کو کمال حاصل ہو اور یہ باطل ہے جواب اس کا یہ ہے کہ خداے تعالےٰ کا غیر سے صفت کمال کو حاصل کرنا محال ہے اور یہ محال نہین کہ وہ کسی صفت کمال کے ساتھ جو اُس سے علیحدہ ہو بطور خود متصف ہو جاے اور اشاعرہ نے جو کچھ بیان کیا ہے اُس سے یہی مراد ہے اور مخالفین نے غلطی کی جو ویسا سمجھا اسی قسم کے اعتراضون سے بچنے کے لیے ماتریدیہ نے کہا ہے کہ صفات الٰہی ذات الٰہی کے نہ عین ہین نہ غیر ہین اس صورت مین تعدد غیر اور تعدد قدما کی قباحت نکل گئی اور تمثیل اس کی یہ ہے کہ لالٹین مین ایک شمع روشن کرنے سے وہ شمع سُرخ آئینے مین سے سُرخ اور زرد مین سے زرد اور سبز مین سے سبز نظر آتی ہے حالانکہ یہ مختلف رنگ کی شمعین نہ تو اس شمع کی عین ہین نہ غیر اور یہ بھی اعتقاد کرنا چاہیئے کہ خدا کی ایک صفت دوسری صفت کی نہ عین ہے اور نہ غیر عین اس لیے نہین کہ مثلاً قدرت مقدور سے متعلق ہوتی ہے نہ معلوم سے اسی طرح علم معلوم سے متعلق ہوتا ہے نہ مقدور سے

صفات ذات اور صفات فعل کی ازلیت میں فرق نہیں

اور غیر اس وجہ سے نہین کہ ایک صفت کی فنا دوسری کی بقا کے ساتھ ممکن نہین
اس سے معلوم ہوا کہ ایک صفت دوسری کی غیر نہین ہے اسی طرح عین بھی نہین ہے
اور یہ بھی اعتقاد کرنا چاہئے کہ حق تعالےٰ کی صفات ذات اور صفات فعل کی ازلیت
مین فرق نہین ہے چنانچہ اللہ تعالےٰ نے اپنی مدح صفات ذات کے ساتھ اس طرح
کی ہے اَللّٰہُ لَا اِلٰہَ اِلَّا ھُوَ الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ اور دوسری جگہ فرمایا ہے ھو اللہ سمیع البصیر
اسی طرح صفات فعل کے ساتھ اپنی ذات کی توصیف کرتا ہے ھُوَ اللّٰہُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ
الْمُصَوِّرُ یہان سے معلوم ہوا کہ خدائے تعالےٰ کا وصف صفات فعل کے ساتھ اُس کی
مدح ہے اور مدح صفات کمال کے ساتھ ہوا کرتی ہے اور ازل مین اس صفت کیساتھ
موصوف نہونا نقصان کو مستلزم تھا اگر پھر خلق کو پیدا کرکے اس مدح کا مستوجب ہوتا
تو اس مین خلق کی محتاجی ٹھہرتی کہ جب وہ پیدا ہوئی تو خدائے تعالیٰ اس صفت فعل کے
ساتھ متصف ہوا اور احتیاج حدوث کی نشانی ہے جس سے خدائے تعالیٰ منزہ ہے
قطع نظر اسکے اگر کہین کہ ایک وقت مین خدا خالق نہ تھا پھر خلق کو پیدا کرنے سے
خالق بنا تو اس قول سے تبدل صفات لازم آتا ہے کیونکہ پہلے صفت خالق نہونے کی
بھی اس کے بعد خالق ہونے کی صفت حادث ہوئی اور اس سے تغیر و زوال لازم آتا ہے
جو خدائے تعالےٰ اور اُس کی صفات کے حق مین ناروا ہے۔ اما الذاتیۃ فالحیواۃ
والقدرۃ والعلم والکلام والسمع والبصر والارادۃ صفات ذات صفات
حقیقی اور کمالی ہین اُس ذات مقدس سے ان کا انفکاک محال ہے اس لیے کہ ایسی
صفات اُس ذات پاک کے کمالات مین سے ہین پس ان سے اوس ذات پاک
کا خالی ہونا موجب نقصان اور احتیاج کا ہے اور نقصان اور احتیاج کو امکان لازم
ہے اور اللہ تعالیٰ امکان سے بری ہے اور وہ صفات کمال سات ہین حیات
قدرت علم کلام سمع بصر اور ارادہ واما الفعلیۃ فالتخلیق والترزیق والانشاء و
الابداع والصنیع وغیر ذلک من صفات الفعل صفات فعل صفات ذات
کے آثار ہین کہ فی الحقیقت ان کے ساتھ متصف ہونا کمال نہین بلکہ ان

پر قابو رکھنا کمال ہے مثلاً پیدا کرنا حقیقت مین کمال نہین ہی جس کا ذات باری
سے جدا ہونا محال ہوتا بلکہ پیدا کرنے پر قدرت حاصل ہونا کہ جس زمانے مین
اس کی ضرورت ہو وقوع مین آسکے یہ کمال ہے پس یہ ممکن نہین کہ حق تعالے
ایک زمانے مین تو پیدا کرسکتا ہو اور دوسرے زمانے مین پیدا نکرسکتا ہو
اسی طرح رازق ہونا زندہ کرنا مارنا ان سب پر قدرت ہونا کمال ہے اور یہ نہین
ہوسکتا کہ یہ صفات جس زمانے مین کہ مصلحت نہو اُس سے صادر نہو سکین وہ ہر
زمانے مین ان کے صدور پر قادر ہی **لم یزل ولا یزال بصفاتہ واسمائہ
لم تحدث لہ صفۃ ولا اسم** وہ اپنی صفات اور نامون کے ساتھ ازلی
ہے جس کی ابتدا نہین نہ کوئی صفت اُس کی نو پیدا ہے اور نہ کوئی نام اُس کا ایسا
ہے ازلی اُس شے کو کہتے ہین جس کی ابتدا نہ ہو عقلا کی راے نے اس مسئلہ
مین باہم بڑا اختلاف کیا ہے کہ اللہ تعالے کی ذات پاک کے ساتھ حادث یعنی وہ چیز
جو پہلے نہ تھی اور پھر ہوگئی قائم ہوسکتی ہے یا نہین تمام مذاہب کے اکثر فرقے
تو اس کے منکر ہین مگر مجوس کہتے ہین کہ جو حادث صفات کمالیہ مین سے ہے وہ اللہ
کی ذات کے ساتھ قائم ہوسکتا ہے اور کرامیہ کہتے ہین کہ صفات کمال ہی پر کیا
موقوف ہے ہر ایک حادث خدا کی ذات کیساتھ قائم ہوسکتا ہے جبکہ خدا کو مخلوق
کے ایجاد کرنے مین اس کی احتیاج پڑے پھر کرامیہ مین بہت سے فرقے ہوگئے ہین
بعض کی یہ راے ہے کہ جس حادث کی طرف اللہ تعالے کو احتیاج ہوتی ہے وہ
ارادہ ہے اور بعض کہتے ہین کہ وہ قول کُن (امر بمعنی ہو) ہے پس جب ضرورت
ہوتی ہے تو قدرت الٓہی اس قول کو یا ارادے کو ذات الٓہی مین پیدا کردیتی ہی
اور وہ قدرت قدیم ہے پھر باقی مخلوقات اس ارادے یا قول کن کے ذریعہ سے
ظہور مین آتی ہے کرامیہ یہ بھی کہتے ہین کہ جو حادث خدا کی ذات سے قائم ہوتا ہے
اُس کا نام حادث ہے اور جو اس کی ذات سے قائم نہین ہوسکتا اوسے محدث
کہا کرتے ہین حادث نہین کہتے اس سے معلوم ہوا کہ دونون اصطلاحون مین فرق

مجوس
کرامیہ

ہے اب ہم ان لوگوں کی طرف سے دلائل بیان کرتے ہیں جو اس بات کے قائل ہیں کہ خدا کی ذات حوادث سے پاک ہے دلیل اول اگر حادث کا قیام ذات باری کے ساتھ جائز ہو تو لازم آتا ہے کہ وہ ازل میں بھی جائز ہو اور یہ بات غلط ہے کیونکہ حادث کے قائم کرنے کی قابلیت ذات باری تعالیٰ میں ہے اور وہ قدیم ہے تو قابلیت بھی قدیم ہوگی اور جب قابلیت قدیم ہوئی تو یہ قابلیت ہمیشہ یہی چاہیگی کہ باری تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حوادث قائم رہیں کیونکہ قابلیت کے یہی معنے ہیں کہ ذات باری تعالیٰ کا حوادث کے ساتھ متصف ہونا جائز ہے خلاصہ یہ ہے کہ اس صورت میں حوادث کا قدیم ہونا ثابت ہو جائے گا اور جب وہ قدیم ہونگے تو حادث کیسے ہو سکتے ہیں کیونکہ حادث قدیم کی ضد ہے دلیل دوم خدا کی جتنی صفتیں ہیں وہ سب کامل اور عمدہ ہیں اور اس کی ذات پاک کو اُن سے کمال حاصل ہے اور جبکہ خدا کو بعض وقت وہ صفت اپنے حدوث کی وجہ سے حاصل نہو گی تو اُس کی تکمیل میں نقصان رہے گا اور خدا کے لئے نقصان ثابت کرنا محال ہے تو ضرور ہے کہ خدا کی صفت شے حادث واقع نہو سکے ورنہ اس کے حدوث سے قبل اس کی ذات پاک کا اس صفت سے خالی ہونا لازم آجائے گا جو بڑا نقصان ہے دلیل سوم خدائے تعالیٰ پر کوئی چیز اثر نہیں کر سکتی اور جب یہ مان لیا جائے کہ کبھی کوئی حادث اُس کی ذات پاک کے ساتھ قائم ہو جاتا ہے تو یہ لازم آئے گا کہ اُسکی ذات غیر سے متاثر ہو جاتی ہے اور یہ محال ہے لم یزل عالما بعلمه والعلم صفة فی الازل ہمیشہ سے وہ اپنے علم سے جانتا ہے اور علم اس کی صفت ہے قدیم ہے جس میں نہ نقصان آتا ہے نہ زیادتی پیدا ہوتی ہے اور اشیاء متغیر کے جاننے سے اُس کے علم میں تغیر نہیں آسکتا تغیر جب آتا کہ اس کا علم ازلی نہوتا اور اُس کا علم تمام اشیا کو حاوی اور محیط ہے اور علم الٰہی کے تمام اشیا کو حاوی ہونے پر جو دلیل ہے اس میں تین باتیں قابل تسلیم ہیں (۱) علم اللہ تعالیٰ کی ذات سے منسوب ہے (۲) معلومات کی ذات اور ان کے مفہومات معلومیت کے

مقتضی ہین (۳) اللہ تعالےٰ کی ذات کو سب کے ساتھ ایک سی نسبت ہے
پس جب یہ تینون باتین مان لی جائین گی تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ جب اللہ تعالےٰ
بعض معلومات کا عالم ہے تو کل کا بھی عالم ہوگا کیونکہ اُس کے نزدیک سب برابر
ہین۔ منکرین کہتے ہین کہ اللہ تعالےٰ معلومات کو نہین جان سکتا اس لیئے کہ جب
کسی چیز کو جانے گا تو ضرور ہے کہ اس کے علم کو بھی جانے گا کیونکہ یہ علوم بھی
شئے اور مفہوم مین داخل ہین یہانتک کہ ہر ایک شئے کے علم کیساتھ تسلسل لازم
آجاے گا اور یہ محال ہے جواب اس کا یہ ہے کہ یہ تسلسل اضافات اور تعلقات
مین ہے نہ اعیان اور موجودات مین اس لیئے کہ علم تعلق و اضافت و نسبت کی قبیل
سے ہے اور تعلقات کا تسلسل ممتنع نہین ہے بلکہ اگر علم کو صفت حقیقی بھی مان لین تب
بھی یہ قباحت لازم نہین آتی اسلیے کہ علم کا علم وہی علم ہے کوئی غیر چیز نہین **وقادر
بقدرتہ والقدرۃ صفۃ فی الازل** اور وہ قدرت والا ہے ساتھ قدرت
اپنی کے اور قدرت اُس کی صفت قدیمی ہے اس کی قدرت سے کوئی شے
باہر نہین قرآن مین ہے اِنَّ اللّٰہَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ یعنے اللہ ہر شے پر قادر ہے موجود
کو معدوم اور معدوم کو موجود کر سکتا ہے آسمان کو زمین اور زمین کو آسمان اور کافر
کو ولی اور ولی کو کافر بادشاہ کو فقیر اور فقیر کو بادشاہ بنا سکتا ہے غرض کہ کسی چیز سے
وہ عاجز نہین ہر چیز کی اس کو قدرت ہے کیونکہ اگر اس مین صفت قدرت حاصل نہو
تو لازم آے کہ وہ عاجز و بیکار ہو اور عالم کا پیدا کرنا بالکل باطل ہو جاے کیونکہ
عاجز سے عالم کا پیدا کرنا محال ہے پس جب تمام عالم اس کا پیدا کیا ہوا ہے
تو اس کو مقدور پر قدرت بھی ہے اہل سنت وجماعت کے مغائر اکثر فرقون
نے اپنے عقائد مین اللہ کو عاجز سمجھ رکھا ہے اور اللہ کو بہت سی باتون مین قادر
نہین مانتے چنانچہ شیخ ابوجعفر طوسی اور شریف مرتضےٰ وغیرہ امامیہ کہتے ہین کہ اللہ
عین مقدور بندہ پر قادر نہین اور اسماعلیہ کہتے ہین کہ اللہ تعالےٰ کسی چیز پر
قادر نہین بلکہ آجکل اس امر کا بڑا چرچا ہو رہا ہے کہ قدرت عقل انسانی کے خلاف

بعض امامیہ و اسماعلیہ وغیرہ

سے عاجز ہے خصوصًا فرقہ نیچریہ کے اقوال جس قدر دیکھے اور سنے جاتے ہین
اپنے نزدیک وہ لوگ اپنے طریقے کا مدار امور دینی اور دنیاوی مین اسی پر
ٹھہراتے ہین اور اخیر کو اپنے مذہب سے بالکل جدا ہوکر نرے آزادمنش
بے باگ غیر پابند امور مذہبی ہو جاتے ہین اور سبب یہ ہے کہ ان لوگون کو قدرت
کے خلاف اور عقل کے خلاف مین مساوات کا اعتقاد ہے اور در اصل یہ بات
صحیح بھی ہے مگر دھوکہ اور غلطی بہت بڑی یہی ہے کہ قدرت اور عقل کے معنے اُن پر
ظاہر نہین ہوتے بلکہ ان کو یہ دھوکا ہے کہ جو چیز ہماری عقل کی رُو سے نادرست ہے
وہی قدرت کے بھی خلاف ہے اگر قدرت سے مراد قدرت کاملۂ الٰہی ہے
اُس کی تو یہ صورت ہے کہ اعلےٰ درجے کے کمالات پر ہر شے کو اُس نے پیدا کیا
ہے اور جو شے جس امر کے لائق تھی وہی اُسکو عطا فرمائی اور قرآن مجید مین اسی طرف
اشارہ ہے اِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ یعنی ہمنے ہر شے کو اُسکے اندازہ مناسب پر پیدا کیا
ہے اور فرمایا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ یعنی جس شے کو خدا نے جس طرح پیدا کیا ہے دوسرا اُس کو
نہین بدل سکتا اور چونکہ صانع بے چون وچرا واحد اور یکتا بے مثل اور بے ہمتا ہے
اُس کی جو تجویز ہے وہ بھی بے مثل ہے لہذا اُس کی قدرت کے خلاف کوئی دوسرا
نہین کر سکتا اور نہ کوئی شے اس خلاف کو قبول کر سکتی ہے اسی وجہ سے قدرت
کے خلاف کوئی بات ظاہر نہین ہو سکتی اب رہی یہ بات کہ قدرت کے خلاف کسی
چیز کا ہونا یا قدرت کے مطابق اشیا کا ہونا ہم کیونکر پہچان سکتے ہین اور جو جو صفات کسی
شے مین کسی وقت بمقتضاے قدرت تھے ہمیشہ وہی صفات اس کے لایق ہین یا یہ کہ
حکمت الٰہی کے نزدیک کبھی وہ صفات اُس کے لائق نہونگے مثلاً کسی وقت انسان کا قد
سو گز خواہ پچیس گز کا مناسب تھا اور اب تین گز خواہ اڑھائی گز کا ہونا چاہیے یا طول
عمر کبھی ہزار برس یا زیادہ کا تھا اور اب سو برس بھی شاذ نادر ہو گیا جب یہ بات معلوم
ہوئی کہ قدرتی اشیاے قدرت کا تعلق ہمیشہ بطرز واحد ضرور نہین اور امر خلقی اور
قدرتی ہر چیز کا ضرور نہین ہے کہ ہمیشہ ایک شے ہوا کرے تو ایسے ایسے امور مختلف قدرت کے

اس کا یہ نکلا کہ قدرت کا اقتضا ذات باری کی طرف سے ہوتا ہے اور اشیا میں بوجہ امکان کے مقدوریت کی صلاحیت ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ذات باری کو تمام ممکنات سے ایک سا علاقہ ہے پس جب یہ ثابت ہے کہ اللہ تعالےٰ کو بعض ممکنات پر قدرت ہے تو اس کے ساتھ ہی سب ممکنات پر بھی اُس کی قدرت کا ثبوت بخوبی ہوتا ہے اور اس دلیل کی بنا اس قول کے مان لینے پر ہے کہ معدوم کچھ چیز نہیں ہے اور نہ معدومات میں کسی قسم کا امتیاز ہے اور نہ اُنکے لیے مادہ ہے اور نہ صورت ہے اور بعض لوگ اس بات کو نہیں مانتے جیسے معتزلہ کہ وہ کہتے ہیں کہ معدومات ثابت و متمیز ہیں اور فلاسفہ کہتے ہیں کہ مادہ اور صورت ہر ایک معدوم کے لیئے ہے تو معتزلہ کے مذہب کی بنا پر جائز ہے کہ بعض معدومات میں قدرت سے خارج ہونے کی کوئی خصوصیت ہو اور فلاسفہ کی راے کے مطابق جائز ہے کہ مادہ بعض ممکنات کے حدوث کے لیئے طیارہ ہو اور بعض کے لیئے نہو اور مطلب ان دونوں رایوں کا یہ ہوا کہ ذات باری تعالیٰ کو تمام ممکنات سے برابر نسبت نہیں ہے اگر برابر نسبت ہوتی تو ان میں تغایر کیوں واقع ہو سکتا اور واضح ہو کہ جو لوگ خدا کی قدرت کو تمام ممکنات پر حاوی نہیں مانتے ہیں اُن میں سے بہت بڑا گروہ فلاسفہ یونان کا ہے کہ وہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ یکتا ہے محض ہے پھر اُس سے دو اثر کیسے صادر ہو سکتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک ایک فاعل سے دو فعل صادر نہیں ہو سکتے پس اول اول جو کچھ خدا سے ظہور میں آیا ہے وہ عقل اول ہے اور باقی چیز اللہ تعالےٰ سے وسائط کے ذریعہ سے صادر ہوئی ہیں جواب اس کا یہ ہے کہ یہ مسئلہ فلاسفہ کا غلط ہے کہ ایک ذات سے سواے ایک چیز کے صادر نہیں ہو سکتا دوسرا فرقہ منجمین کا ہے انھیں میں سے صابئین ہیں ان کا قول یہ ہے کہ سیارے عالم کے مدبر ہیں دنیا میں جاڑہ گرمی برسات خوشی غم صحت مرض لڑائی ملاپ موت زیست جو کچھ ہوتا ہے وہ سب انھین کی تاثیرات کا نتیجہ ہے اور یہ تو بدیہی ہے کہ سورج کے سمت الراس سے دور اور نزدیک اور متوسط ہونے کے سبب

ف معتزلہ
ف فلاسفہ
ف جواب
ف منجمین صابئین

کب واقع ہونے چاہئین اور کب نہونے چاہئین اور کیون ہوے اور کیون نہوے اور ہونے کا کیا سبب اور نہونے کی کیا وجہ اور جملہ مخلوقات کا ایک ہی حکم ہے یا مختلف ہے یعنی اجراے قدرت جملہ مقدورات اور تمامی مخلوقات پر ایک ہی طرح سے ہے یا مختلف اطوار پر اور بحسب اختلاف زمانہ حکم قدرتی اور خواہش تقدیر مین تبدیل اور اختلاف ہوسکتا ہے یا نہین اس کا سمجھنا اور پہچاننا ہم کو کس طرح ممکن ہے اب ہم کو حیرت ہے کہ قدرت کے نازک اور مختلف تعلقات جو مخلوقات سے ہو رہے ہین اُن کو ہم طرز واحد پر خیال کرین تو کیونکر کر سکتے ہین یہان تک تو ہم نے بیان کیا کہ قدرت کے خلاف کے کیا معنے ہین اور اب ہم یہ کہتے ہین کہ قدرت کے خلاف کسی شے کا ہونا گو دراصل محال ہے مگر ہم کو اس کی شناخت کہ یہ امر قدرت کے خلاف ہے یا قدرت کے موافق ہے کیونکر ہوسکتی ہے اور جس بات کو کسی شے کی نسبت ہماری عقل تجویز کرے کہ قدرت کے خلاف ہے اس تجویز کے صحیح ہونے خواہ صحیح نہونے پر ہم کو کیونکر اطمینان ہو سکے کیا کوئی عام فہم قاعدہ اس کا ایسا ہوسکتا ہے کہ جاہل اور عالم ہر شخص کے واسطے جملہ امور قدرتی کی شناخت پوری پوری ہو جایا کرے جس طرح یہ بات کہ کل بڑا ہے جزو سے بظاہر آسان اور عام فہم معلوم ہوتی ہے اسی طرح یہ بات کہ قدرت کے خلاف واقع ہونا خلاف عقل ہے ظاہر نظر مین تو آسان اور عام فہم ہے مگر دراصل نہایت دقیق مسئلہ ہے۔

قدرت الٰہی کے عام ہونے کی دلیل

اور خدا کی قدرت کے عام ہونے کی بھی وہی دلیل ہے جو علم کی دلیل مین ہم ذکر کر چکے ہین یعنی قدرت کی بھی مقتضی ذات باری ہے کیونکہ قدرت بھی اور صفات باری تعالے کی طرح اُس کی ذات سے متعلق ہے اور قدرت کا اثر مقدور مین اس وجہ سے پیدا ہوتا ہے کہ وہ ممکن ہے اگر اس مین امکان نہو تو مقدوریت اُسکی باطل ہو جاے اس لیے کہ اگر ممکن نہوگا تو واجب ہوگا یا ممتنع اور یہ دونون باتین مقدوریت کے منافی ہین پس اثر قدرت کے واسطے امکان ضروری ہے اور نتیجہ

سے چارون فصلین پیدا ہوتی ہین اور موسم مین گرمی و سردی اور اعتدال آتا ہی اور مولود کے طالع کی تاثیر بھی سعادت اور نحوست کے ساتھ ظاہر ہے جواب اس کا یہ ہے کہ یہ امور عالم کی کارروائیون کی علت نہین ہو سکتے اکثر ایسا مشاہدہ ہوا ہی کہ دو توام بچے پیدا ہوتے ہین جن مین سے ایک خوش حال فارغ البال اور دوسرا بے نوا محتاج رہتا ہے ایک نیک ہوتا ہے دوسرا بد اور یہان یہ نہین کہہ سکتے کہ دونون کی پیدایش مین تفاوت ہوگیا کیونکہ بقدر ایک درجے کے فرق پڑجانے سے منجمین کے نزدیک احکام نہین بدل سکتے اس کے علاوہ جتنی دلیلین علم نجوم کے مسائل پر ہین وہ سب ظنی ہین اور پھر ہر ایک محقق نے بطور خود تحقیقات کی ہے یہان تک کہ کوئی مسئلہ اختلاف کثیر سے خالی نہین رہا اور مجوس کہتے ہین کہ اللہ تعالےٰ کو شر پر قدرت نہین ہے اگر اس کی ذات سے شر بھی پیدا ہوتا تو وہ صاحب خیر بھی ہوتا اور صاحب شر بھی ہوتا اور خدا کو شریر کہنا کتنی بڑی گستاخی ہی جواب اس کا یہ ہے فی الحقیقہ اللہ تعالیٰ خیر اور شر دونون پر قادر ہے مگر بوجہ ادب کے اس کو شریر کہنا ناجائز ہے دیکھو اللہ تعالےٰ نے بندر اور سور اور سگ تینون کو پیدا کیا ہے مگر اس کو یہ نہین کہا کرتے کہ بندر کا خالق ہے یا سور کا خالق ہے یا کتے کا خالق ہے اور لفظ شریر کا اطلاق اس ذات عالی پر اس واسطے جائز نہین ہے کہ اس بات کا خیال پیدا ہوتا کہ اللہ تعالےٰ کے کامون مین شر زیادہ ہے بہ نسبت نیکی کے جس طرح کسی آدمی کو کہتے ہین کہ وہ شریر ہے تو مراد اس سے یہ ہوتی ہی کہ اس کی طبیعت مین شر غالب ہے اور نہ شارع نے ایسے نام کے ساتھ اللہ کو پکارنے کا اذن دیا ہے۔

نظام معتزلی اور اس کے متبع کہتے ہین کہ اللہ تعالیٰ فعل قبیح کے کرنے پر قادر نہین ہے اس لئے کہ اگر اس کو برا سمجھ کر کرتا تو بے وقوفی اور بیہودگی لازم آتی اور جو اس کو ناسمجھی سے کرتا تو جہل لازم آتا اور ان دونون عیبون سے اللہ کی ذات پاک ہے جواب اس کا یہ ہے کہ اس کے سامنے کچھ قبیح نہین ہے کیونکہ وہ

ابوالقاسم بلخی معتزلی

سب کا مالک ہے جو چاہتا ہے کرتا ہے اس کے کام مین کسی کو دخل نہین اور یون بھی جواب دے سکتے ہین کہ اگر وہ کسی فعل کو قبیح سمجھ کے نہین کرتا ہے تو اس نکرنے سے یہ لازم نہین آتا کہ وہ فعل اُس کی قدرت سے خارج ہے اور ابو القاسم بلخی معتزلی اور اُس کے مذہب کے مقلد یہ کہتے ہین کہ جس طرح بندہ قادر ہے کام کرنے پر خدا کو اس طرح قدرت نہین کیونکہ بندے کے کام تین قسم ہین یا طاعت ہے یا معصیت ہے یا فعل عبث ہے کہ نہ طاعت ہے نہ معصیت اور اللہ تعالے کی ذات سے تینون چیزین بعید ہین جواب اس کا یہ ہے کہ جب بندہ کوئی کام کرتا ہے تو جیسا اس کا نشا ہوتا ہے اسی کے مطابق اُس کے کام مین یہ اعتبارات عارض ہو جاتے ہین اور اللہ کا کام ان اعتبارات سے خالی ہے پس ممکن ہے کہ اس سے اُسی طرح کام ظہور مین آئین جیسے بندے کرتے ہین مگر یہ اوصاف اُن کو لاحق نہون کیونکہ بندہ جو کام کرتا ہے تو وہ یا کسی مصلحت کی وجہ سے کرتا ہی ایسا کام طاعت مین شمار پاتا ہے یا کسی مفسدے کی غرض سے کرتا ہے یہ کام معصیت ہوتا ہے یا اس کا کام ان دونون سے خالی ہوتا ہے یہی عبث ہے اور اللہ تعالے کے جملہ کام غرض سے خالی ہوتے ہین تو اُس کے افعال مین نہ مصلحت ہو گی نہ مفسدہ نہ عبث کیونکہ صاحب غرض محتاج ہوتا ہے اپنی تکمیل نفس کے لیے اور خداوند تعالے کا ہر کام حکمت کے ساتھ ہے دوسرے کو اُس کی حقیقت ہرگز معلوم نہین اور اس حکمت کا فائدہ خلق کی طرف راجع ہے جناب باری کو کسی طرح کا فائدہ نہین مخلوقات کا عدم اور وجود اور اس کے مصالح اور منافع اس کے نزدیک برابر ہین خداوند بمقتضاے جود حقیقی اپنی خواہش سے جو چاہتا ہے کرتا ہے ومتکلما بکلامہ والکلام صفۃ فی الازل اور کلام کرنے والا ہے ساتھ کلام اپنے کے اور کلام اس کی صفت قدیم ہے اور کرامیہ کہتے ہین کہ خدا کا کلام اُس کی ذات مین حادث ہے حدوث سے پہلے خدا متکلم نہ تھا جواب یہ ہے کہ جب تک حق تعالے کے ساتھ کلام ثابت نہو اسس وقت

اللہ کا کام غرض سے خالی ہے

جواب ف

ف کرامیہ

جواب ف

بلکہ اُسے متکلم نہین کہہ سکتے کیونکہ کسی پر متکلم کا حمل اسی وقت کیا جاسکتا ہے جبکہ اس
مین کلام بھی ثابت ہے مشتق بغیر اپنے ماخذ کے ثبوت کے کسی پر صادق نہین آسکتا
پس متکلم کہ لفظ مشتق ہے بغیر ثبوت کلام کے جو اس کا ماخذ ہے اللہ پر کیونکر محمول
ہوسکتا ہے اور اللہ کا ایک ایسی صفت کے ساتھ متصف ہونا جو حادث ہو اور
دوسری مخلوق کے ساتھ قائم ہو محال ہے اسی طرح حق تعالےٰ کا محل حوادث
ہونا بھی محال ہے اس لیئے حق وہی ہے جو اہل سنت کا قول ہے کہ اللہ تعالےٰ
کا کلام اس کی صفات مثل سمع وبصر کے قدیم ہے اور چونکہ کلمات مین تقدم وتاخر
ہوتا ہے جو حدوث کو مستلزم ہے اس لیے اکثر متکلمین اہل سنت کلام نفسی کے
قائل ہوے ہین اور لفظی کو جو الفاظ اور اصوات سے مرکب ہوتا ہے کلام اس وجہ
سے کہتے ہین کہ وہ کلام نفسی پر دلالت کرتا ہے معتزلہ کلام نفسی کے قائل نہین اگر معتزلہ
مان لین تو وہ بھی اس کے قدم کے قائل ہو جائین اس لیے اُن کے نزدیک
اللہ کا کلام حادث ہے انسانون کا جو کچھ تلفظ اور عبارت ہے اسی کے ساتھ کلام
الٰہی قائم ہے خدا کے ساتھ قائم نہین ہوسکتا یہ تو بندون کا تلفظ ہے انھین کے
ساتھ قیام پکڑتا ہے مگر حق یہ ہے کہ معتزلہ کی مراد یہ ہے کہ کلام اللہ تعالےٰ کی
صفات مین سے نہین ہے اور اُن کا مقصود یہ نہین ہے کہ کلام اللہ تعالےٰ کی صفت بھی
ہے اور اسکے ساتھ قائم بھی نہین بلکہ بندون کیساتھ قائم ہے کیونکہ جس جس وصف کو وہ اللہ تعالےٰ کی
صفات مین جانتے ہین اس کا قیام بھی ذات الٰہی کیساتھ مانتے ہین اور کرامیہ کے نزدیک خدا کا کلام
حادث اُسکی ذات پاک سے قائم ہے کیونکہ ان کے نزدیک خدائے تعالےٰ کی
ذات پاک سے حوادث کا قائم ہونا جائز ہے پس کرامیہ اور معتزلہ کلام الٰہی کے حدوث
کے قول مین شریک ہین مگر اُسکی ذات پاک کیساتھ قائم ہونے کے قول مین باہم
مخالف ہین ۔ وخالقا بتخلیقہ والتخلیق صفۃ فی الازل اور وہ ہمیشہ پیدا کرنے
والا ہے اپنی صفت تخلیق کے ساتھ اور پیدا کرنا اس کی صفت ازلی ہے کیونکہ پیدا
کرنا خدا کا کام ہے اور خدا تعالےٰ قدیم ہے اور اس کی صفتین بھی قدیم ہین پس صفت

تخلیق بھی قدیم ہوگی دوسرے حوادث کا قیام اُس کی ذات پاک کے ساتھ محال ہے
تیسرے اُس نے اپنے کلام قدیم مین اپنا وصف خالق کے ساتھ کیا ہے
پس اگر تخلیق قدیم نہو گی تو باری تعالےٰ کے کلام مین دروغ لازم آئے گا اور یہ
محال ہے اور اس استحالے کی تین وجہین ہین (۱) کذب صفت نقصانی ہے
اور اللہ پر نقصان ثابت ہونا محال ہے اور نیز اوس کے کلام مین کذب ہونے
سے یہ لازم آئے گا کہ انسان اُس سے بعض اوقات مین کامل ہوجاے کیونکہ سچ بولنے کے وقت
سچا جھوٹے سے کامل ہوتا ہی (۲) خدا کے کلام کا کذب ضرور ہی کہ قدیم ہو گا اس لیے کہ ذات واجب
کیساتھ حوادث کا قائم ہونا محال ہے اور اس سے یہ لازم آتا ہی کہ خدا صدق کیساتھ کبھی موصوف
نہو سکے اس لئے کہ صدق ضد ہے کذب کی اور اگر صدق کے ساتھ بھی موصوف
ہو سکے گا۔ اس حالت مین کذب کا اطلاق اُس پر نہو سکے گا کیونکہ دو ضدین ایک
وقت مین ایک چیز کے ساتھ جمع نہین ہو سکتین اور صدق کے ساتھ خدا کا ہر حالت
مین متصف ہونا محال ہے اس لیئے کہ کذب اس کی صفت ہونے کی وجہ سے
قدیم مان لیا گیا ہے اور جب کذب کا قدم ثابت ہوا تو یہ لازم آیا کہ خدائے تعالیٰ
کبھی صادق نہو اور یہ غلط ہے اس لیے کہ جو کوئی کسی چیز کو اصلی حالت کے ساتھ
جانتا ہے تو ممکن نہین کہ وہ اس کو اسی طرح بیان نکرے (۳) تمام انبیا نے
خبر دی ہے کہ اللہ تعالےٰ صادق ہے کذب سے اُس کی ذات بری ہے یا خالق
کے حقیقی معنے چھوڑ کر مجاز اختیار کرنا ہو گا اس طرح کہ وہ ازل مین خالق نہ تھا مگر
باعتبار زمانۂ آئندہ کے اپنی ذات کو ازل مین خالق کہدیا اور واقع مین زمانۂ
آئندہ مین خالق بنے گا کیونکہ مجاز کی یہ بھی ایک قسم ہے کہ کسی شے پر کسی ایسے نام
کا اطلاق کرین کہ زمانۂ آئندہ مین وہ نام اس پر صادق آجاے یا یہ کہنا پڑے گا
کہ خدائے تعالےٰ نے خالق کا اطلاق اپنی ذات پر اس وجہ سے کیا ہے کہ وہ پیدا کرنے
پر قادر ہے مگر مجازی معنے وہان اختیار کیئے جاتے ہین جہان حقیقی معنے نہ بن سکین
اور یہان یہ بات درست نہین کیونکہ خالق کے حقیقی معنے صحیح ہو سکتے ہین علاوہ

اللہ سے دروغ محال ہے

اس کے اگر اس وجہ سے خالق کا اطلاق مانا جائے گا کہ وہ پیدا کرنے پر قدرت رکھتا ہے جیسا کہ اشاعرہ کی راے ہے تو اس سے یہ لازم آجائے گا کہ جس چیز پر اس کو قدرت ہو اُس چیز کا اطلاق باری تعالےٰ پر درست ہو سکے جیسے سیاہی اور سفیدی پر قادر ہے تو اس کو سیاہ اور سفید کہنے لگیں حالانکہ یہ بالکل ناجائز اور محال ہے۔ چوتھے اگر تخلیق حادث ہو گی تو اس کے لیے جس طرح خالق کی ضرورت ہے اسی طرح دوسری تخلیق کی بھی حاجت ہے جس کے سبب سے اُسے وجود حاصل ہو اور چونکہ یہ بھی حادث ہو گی تو اس کے واسطے اور تخلیق نکلے گی یہان تک کہ تخلیقات مین تسلسل لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور اس سے پیدائش عالم مین استحالہ لازم آتا ہے کیونکہ کوئی تخلیق ایسی نہین نکلتی جس کے سبب کی پیدائش وقوع مین آئی ہو حالانکہ عالم موجود ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ اس کو پیدائش حاصل ہوئی ہے کیونکہ ممکن ہے اور ممکن کے لئے پیدائش ضروری ہے اور اگر تسلسل سے چھٹکارے کے لئے یہ کہا جائے کہ تخلیق واقع مین حادث و مخلوق تو ہے مگر اور تخلیق کی اس کے لیے ضرورت نہین تو اب یہ لازم آوے گا کہ مخلوق اپنے موجود ہونے مین خالق اور تخلیق دونون سے مستغنی ہے اس صورت مین خالق عالم بیکار ہوا جاتا ہے **وفا علا بفعلہ والفعل صفۃ فی الازل والفاعل ہو اللہ تعالےٰ والمفعول مخلوق وفعل اللہ تعالےٰ غیر مخلوق** فعل حرف اول کے فتحہ اور دوم کے سکون سے مصدر ہے کرنے کے معنے مین اور حرف اول کے کسرے اور دوم کے سکون سے اسم مصدر ہے جیسا کہ علامہ تفتازانی نے تحقیق کیا ہے اور بعض مکسور کو بھی مصدر جانتے ہین چنانچہ ہم نے نہج الادب مین جو صرف ونحو زبان فارسی مین نہایت مبسوط کتاب ہے اس کو بیان کیا ہے اور یہان مصدر ہی مراد ہے اور معنے اُس کے تکوین اور تخلیق اور ایجاد ہین مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جب کسی شے کو ایجاد کرتا ہے تو اُس کو اپنے فعل یعنی صفت تکوین سے ایجاد

کرتا ہے جو ازلی ہے نہ ایسے فعل سے جو حادث ہے کیونکہ حادث اس فعل کا اثر ہے بخلاف مفعول کے کہ وہ اثر فعل کے واقع ہونے کا محل ہے اور یہ بالاتفاق مخلوق و محدث ہے تفصیل مقام یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات کمالیہ یہ سات ہین حیات علم قدرت ارادہ سمع بصر اور کلام امام نے ان سات پر

تکوین

ایک صفت اور اضافہ کی ہے اور وہ تکوین کہلاتی ہے جس کو امام نے فعل کے ساتھ تعبیر کیا ہے پس ابن ہمام سے تعجب ہے جو اُنھون نے یہ لکھا ہے کہ اس بات کی امام کے کلام مین کوئی تصریح نہین ہے کہ اُن سات صفات کمالیہ کے علاوہ صفت تکوین بھی قدیم ہے بلکہ متاخرین حنفیہ نے امام کے اس قول سے کان اللہ تعالےٰ خالقا قبل ان یخلق ورازقا قبل ان یرزق اس صفت کو اخذ کیا ہے حالانکہ یہان فعل سے مراد امام کی یہی صفت ہے اگر ابن ہمام اس قول پر غور و خوض کرتے تو ایسی بات منھ سے نہ نکالتے۔

اشاعرہ

اشاعرہ صفت تکوین کے قائل نہین وہ کہتے ہین کہ تکوین کوئی صفت حقیقی ازلی موجود فی الخارج قدرت سے علٰحدہ نہین بلکہ ایک انتزاعی اور اضافی امر ہے جسے عقل نے اعتبار کر لیا ہے جس طرح اللہ تعالےٰ کی یون توصیف کرتے ہین کہ وہ ہر شے سے قبل ہے اور بعد ہے اور تمام اشیا کے ساتھ ہے اور سب کا معبود ہے اور مارتا ہے اور جلاتا ہے وغیرہ وغیرہ اور جن علما نے ان مین سے ہر ایک کو صفت حقیقی مانا ہے یہ نادرست ہے کیونکہ اس مین بے ضرورت و حاجت کے قدما کی کثرت لازم آتی ہے اگرچہ بالذات متغائر نہین بلکہ بالصفات متغائر ہین تاہم تقلیل واجب ہے یہ کیا ضرور ہے کہ ایک ذات قدیم کے واسطے اوصاف قدیم بہت سے ثابت کر کے باعتبار ان صفات کے اس مین تعدد بڑھایا جاسے پس حق وہی ہے جو ماوراءالنہر کے علماے ماتریدیہ کی راے ہے کہ ان سارے اوصاف کا مبدء وہی ایک صفت حقیقی تکوین ہے یہ جب زندگی سے متعلق ہوتی ہے تو اسے احیا کہتے ہین اور جب موت سے متعلق ہوتی ہے

تو امانت نام پاتی ہے اور جب صورت سے متعلق ہوتی ہے تو تصویر کہلاتی ہے اور جب رزق سے متعلق ہوتی ہے تو ترزیق کہتے ہین اور جب پیدائش سے متعلق ہوتی ہے تو تخلیق کے ساتھ موسوم ہوتی ہے پس مآل ان سب اوصاف کا ایک یہی تکوین ہے جو خدا کی صفت حقیقی اور قدیم ہے گو اسکے انواع اور خصوص امور اعتباری غیر قدیم ہون یا از رد سے اعتبار کے متکثر ہون مگر درحقیقت سارے عین تکوین ہین فرق صرف اختلاف تعلقات پر لحاظ کرنے سے بوجہ اختلاف متعلقات کے پیدا ہو گیا ہے اور تکوین کا وجود منحصر ہے اس بات کے اثبات پر کہ یہ قدرت سے الگ ہے اور واقعی یہی ہے اس لیئے کہ قدرت کو پیدائش اشیا مین صرف اسی قدر دخل ہے کہ اُس کی وجہ سے حادثات مین وجود حاصل کر لینے کا امکان اور صحت پیدا ہو جاتی ہے اس کے بعد تکوین حادثات کو وجود بخشتی ہے قدرت سے وجود حاصل نہین ہو سکتا وجود کا دارمدار تکوین پر ہے خلاصہ یہ ہے کہ تکوین قدرت سے غیر ہے اس لیئے کہ قدرت کا اثر صرف صحت و امکان ہے اور وجود کو مستلزم نہین تاکہ یہ کہنے کی گنجایش ہو کہ وجود قدرت کا اثر ہے بلکہ وجود تکوین کا ثمرہ ہے اور اشاعرہ کے نزدیک وجود قدرت کا اثر ہے یعنی مقدور کا وجود قدرت سے وقوع مین آتا ہے اور کسی اور صفت کی ضرورت نہین ہوتی ان کے نزدیک صفت تکوین ثابت کرنا بالکل فضول ہے اشاعرہ نے فعل یعنی تکوین کے حدوث و تجدد پر یہ دلیل بیان کی ہے کہ فعل کا تصور بے مفعول کے محال ہے جس طرح ضرب بدون مضروب کے موجود نہین ہوتی پس اگر فعل قدیم ہو گا تو مفعول یعنے موجود کا قدم بھی لازم آسے گا اس لیئے کہ فعل کا وجود مفعول کے وجود کو مستلزم ہے اور چونکہ وہ قدیم ہے تو یہ بھی قدیم ہو گا اور یہ محال ہے جواب اس کا یہ ہے کہ تمام موجودات کو اللہ تعالے نے ازل ہی مین پیدا نہین کر دیا تھا بلکہ جو وقت جس کی پیدائش کا اُس کے علم و ارادے مین تھا اُس وقت اوسے پیدا کیا

اشاعرہ

جواب

پس فعل ازل سے ابد تک باقی ہے اور مفعولات یعنے مخلوقات مین سے
جس کے ساتھ فعل کا تعلق حادث ہوگیا وہ موجود ہوتا گیا جس طرح اللہ تعالےٰ
کو صفت ربوبیت سے مربوبیت کے اور صفت خالقیت سے مخلوقیت کے ازل سے
حاصل ہے اور فعل زمانی نہین ہوسکتا بلکہ جس چیز کو نسبت وقت سے ہے وہ
فعل کا تعلق ہے عالم اور نہ اجزاے عالم کے ساتھ نفس فعل کو وقت سے کوئی سروکار
نہین کیونکہ باری تعالےٰ کی صفات نہ زمانی ہین اور نہ اُنھین زمانے سے کام ہے
کیونکہ زمانے کو اسی کی ایک صفت حقیقی سے جس کا نام فعل ہے وجود حاصل ہوا ہے
پھر زمانہ کیسے اُس کا ظرف بن سکتا ہے بلکہ جب زمانے کو مفعول (موجود اور مخلوق)
فرض کرین تو نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مطلقاً زمانے کی طرف تعلق فعل کو بھی احتیاج نہین اور
نہ وہ اس کا ظرف ہوسکتا ہے اس واسطے کہ اللہ تعالیٰ ہر شے کا خالق اور مقلب الدہر ہے
اور زمانے کو اُسی کے فعل کی بدولت وجود حاصل ہوا ہے کیونکہ ہر ایک ممکن
خواہ وہمی اعتباری ہو یا حقیقی محتاجی سے خالی نہین اور فعل ومفعول مین اتحاد نہین
ہے کیونکہ دونون مین بڑی مغایرت ہوتی ہے جیسے ضرب مضروب سے غیر ہے
یا یون سمجھو کہ جو چیز کھائی جاتی ہے وہ کھانے سے جدا ہوتی ہے دوسرے
اگر فاعل یعنی خالق اور مفعول مین فرق نہ ہو تو یہ لازم آجاے گا کہ موجود نے
اپنی ذات کو آپ پیدا کرلیا ہے اس لیے کہ اُس کو اسی فعل کے ساتھ وجود حاصل
ہوا ہے جو اس شے سے علیحدہ نہین ہے دونون کی ذات ایک ہے پس یہ مفعول
قدیم ہوگا اور اس کو اپنے پیدا ہونے مین صانع عالم کی کسی طرح محتاجی نہوگی اور
یہ محال ہے تیسرے خداے تعالےٰ کو عالم کی پیدائش اور کاریگری مین کوئی
تاثیر اور تعلق نہوگا اس لئے کہ عالم نے اس کے فعل سے وجود نہین پایا ہے
کیونکہ خدا کا فعل عالم کا عین نہین ہے اور جو پیدائش عالم ہے وہ پیدائش الٰہی
نہین ہے پس اسی حالت مین اللہ تعالےٰ کو عالم پر صرف تقدیم اور قدرت
کا شرف حاصل رہے گا کیونکہ اسے واجب اور قدیم مان لیا گیا ہے اور پیدائش

عالم مین کوئی دخل نہو گا اور اس سے لازم آیا کہ نہ اللہ تعالےٰ خالق ہے نہ عالم مخلوق ہے اور حالانکہ ثابت ہو چکا ہے کہ تمام عالم کا بنانے والا اللہ تعالےٰ ہے چوتھے فعل اللہ تعالےٰ کی صفت بھی نہو سکے گا اس لیے کہ صفت وہ ہوتی ہے جو موصوف کے ساتھ قائم ہو اور جب فعل کو مفعول کا عین مان لین گے تو وہ خدا کی ذات کے ساتھ قائم نہو گا بلکہ مخلوق کے ساتھ قائم ہو گا ان دلائل سے ثابت ہوا کہ فعل اور مفعول مین تغائر ضروری ہے تو نتیجہ یہ نکلا کہ فعل فاعل کا اثر ہے اور مفعول سے جداگانہ ہے۔ ابوشکور سالمی نے تمہید مین لکھا ہے کہ ابوالحسن اشعری اور کرامیہ اس کے قائل ہین کہ تکوین اور مُکوّن (مفعول) دونون واحد ہین اور دلیل اس پر یہ ہے کہ مُکوّن (فاعل یعنی پیدا کرنے والا) جب کسی چیز کو پیدا کرتا ہے تو فعل فاعل سے نکل کر مفعول یعنی اُس پیدا کی ہوئی چیز مین داخل ہو جاتا ہے اور حنفیہ کے نزدیک فعل فاعل سے زائل نہین ہوتا سالمی کہتے ہین کہ یہ مسئلہ ایک اور مسئلے سے متفرع ہوا ہے وہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ کی صفات اشاعرہ اور کرامیہ کے نزدیک حادث ہین اور اہل سنت وجماعت قدیم اعتقاد کرتے ہین پس جبکہ ان لوگون نے اللہ تعالےٰ کے اوصاف وافعال کے حدوث کو مان لیا تو یہ بھی کہنے لگے کہ اللہ تعالےٰ سے تکوین وقوع مین آتی ہے اور پھر اُس سے نکل کر موجود مین حلول کر جاتی ہے اور یہ بالکل کفر ہے اس لیئے کہ ان کے قول سے دو باتین لازم آتی ہین (۱) یا تو یہ کہ فعل الٰہی حادث ہے اور اس سے خدا کا محل حوادث ہونا پایا جاتا ہے اور اس پر تغیر و تبدل بھی لازم آتا ہے (۲) یہ کہ حادث نہین قدیم ہے تو اس صورت مین اس صفت قدیم کا محدثات اور موجودات مین حلول لازم آتا ہے جس کا مآل یہ ہے کہ دہر قدیم ہے کیونکہ جب موجودات و محدثات مین ایک صفت قدیم حلول کرے گی تو دہر محل قدیم ہو جاے گا اور قدیم کا محل قدیم ہوا کرتا ہے اور یہ سراسر کفر و زندقہ ہے انتہی سالمی کے تعصب پر افسوس ہے

بعض حنفی اسی طرف گئے ہین کہ ابوالحسن اشعری اور

خدا کی صفات سلبیہ کی افعال کی نسبت ابو منصور ماتریدی کا فرمان

کہ اُس نے شیخ المشائخ الاشعریہ عمدۃ الاراکین ابو الحسن اشعری کی نسبت کیسے
کیسے کلمات سخت اور نا ملائم کہے ہین علما کے واب سے یہ نہایت بعید ہے
کہ وہ مسائل اختلافیہ مین ایسے بزرگوارون کی تکفیر کرین بلکہ سالمی مین یہ اور طرفگی
ہے کہ اُس نے ہر اختلافی مسئلے مین علما اشعری کو اہل سنت و جماعت کا مقابل
گردانا ہے گویا اُس کے نزدیک یہ علماے دین سنت و جماعت سے خارج ہین اور
بڑا سخت افترا یہ کیا ہے کہ شیخ اشعری کی نسبت یہ کہا ہے کہ وہ صفات آلہی کو حادث
جانتے ہین حالانکہ اُن کے نزدیک تمام صفات حقیقی قدیم ہین ہان صفات سلبی
اور اضافی محض اعتباری کا قدیم ہونا علماے ماتریدیہ کے نزدیک بھی واجب
نہین ہے اور کلام یہان اصل صفات مین کب ہے جو یہ تسلیم کیا جاتا کہ
یہ مسئلہ متفرع ہے ایک اور مسئلے پر بحث یہان اس قدر ہے کہ تکوین صفت
حقیقی ہے یا اعتباری عاقل کو چاہیے کہ مغز سخن کو پہونچے اور خیال کرے کہ قائل
کا کیا مطلب ہے اور جو بات بظاہر مستحیل اور بعید معلوم ہو اُس کو علماے راسخین
کے دامن پاک سے نہ باندھے اور مطلب صحیح موافق مذاق سلیم کے نکال لے
اس لیئے کہ شیخ اشعری نے جو یہ کہا ہے کہ تکوین اور مکوّن ایک ہین تو اُن کا مطلب
یہ ہے کہ فاعل جس وقت کوئی کام کرتا ہے تو اُس کام کے کر لینے کے بعد
یہان دو چیزین رہ جاتی ہین ایک فاعل دوسرا مفعول اور جو مفہوم اور معنے
تکوین یا ایجاد یا فعل کے ساتھ تعبیر کیئے جاتے ہین وہ امر اعتباری ہوتے ہین
کیونکہ یہ مصدری معنے ہوتے ہین جنکو عقل ایسی دو چیزونمین سے جنمین باہم فاعل
و مفعول ہونے کا علاقہ ہوتا ہے انتزاع کر لیتی ہے اور یہ معنے مصدری
اشیاے حقیقی مین سے تو ہین نہین جو مفعول سے الگ ہو کر خارج مین پائے
جاتے اور شیخ مرحوم کی یہ مراد نہین کہ تکوین کا مفہوم و مصداق اور مخلوق کا مفہوم
و مصداق دونون ایک ہین تا کہ استحالہ وارد ہو حاصل یہ ہے کہ اشعری کے نزدیک
تکوین نہ مخلوق و موجود کا عین ہے اور نہ غیر ہے کیونکہ وہ ایک اعتباری شے

مطلب تکوین صفت حقیقی ہے یا اعتباری

ہے کہ نہ یہ اُس سے جھوٹ سکتا ہے اور نہ وہ اس سے جدا ہو سکتی ہے
وصفاتہ فی الازل غیر محدثۃ ولا مخلوقۃ فمن قال انہا مخلوقۃ او محدثۃ
او وقف فیہا او شک فیہا کافر باللہ تعالیٰ ملا علی وغیرہ کی شروح مین
یہ عبارت اسی طرح ہے مگر اصول امام بزدوی کی شرح کشف الاسرار آلیح مین اس
عبارت کو یون لکھا ہے وصفاتہ ازلیۃ غیر مخلوقۃ ولا محدثۃ فمن قال انہا مخلوقۃ او محدثۃ
او وقف فیہا او شک فہو کافر یعنی اللہ کی صفات ذاتی وفعلی ازلی ہین نوپیدا اور مخلوق
نہین محدث اور مخلوق کے ایک منے ہین اور ان دونون مین عطف تفسیری ہے اور
جو کوئی یہ کہے کہ اللہ کی صفات مخلوق ہین یا نوپیدا ہین یا اُن صفات مین یا اُن کے
ازلی ہونے مین توقف اور شک کرے وہ خدا کا منکر ہے اور فیہا کی تقدیر پر مراد
یہ ہے کہ جو کوئی اس مسئلے مین توقف یا شک کرے وہ کافر ہے کرامیہ اللہ تعالیٰ
کی صفات کو حادث مانتے ہین اور اپنے مذہب کی دلیل مین بیان کرتے ہین کہ سب
کا اس پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم اور سمیع اور بصیر ہے اور یہ تینون صفتین
اس وقت خدا مین موجود ہو سکتی ہین جب کوئی مخاطب اور مستمع اور مبصر موجود ہو جائے
اور یہ تینون حادث ہین تو وہ اوصاف بھی حادث ہون گے جواب اس کا یہ ہے
کہ یہ تینون صفتین خدا کی قدیم ہین ہان ان کا تعلق مخاطب اور مسموع اور مبصر کے
ساتھ حادث ہے سو اس مین کوئی مضائقہ نہین ہے دوسری دلیل مخالفین کی
یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم کو موجود کر دینے کے بعد اس کا خالق قرار پایا ہے
اور اس عالم مین جو کچھ واقعات گذرتے ہین ان کا علم اس کی ذات سے قائم
ہونے کے سبب وہ عالم بنا ہے اور سب حادث ہین تو اللہ تعالیٰ کی خالقیت
اور عالمیت بھی حادث ہو گی جواب اس شبہہ کا یہ ہے کہ سب تغیر تعلقات مین
آتے ہین اس لیے کہ علم اللہ تعالیٰ کی صفت قدیم ہے جب معلوم سے متعلق
ہوا تو اس صفت کے تعلق مین تغیر آیا کیونکہ معلوم کے وجود سے پہلے کسی سے متعلق
نہ تھا اور صفت خالقیت کا تعلق بھی مخلوقات کے متغیر ہونے سے متغیر ہوا ہے

ف کرامیہ

ف جواب

نہ بطور خود اس صفت مین تغیر آیا ہے کرامیہ کو اپنی رائے پر اتنا وثوق واصرار ہے
کہ وہ کہتے ہین کہ تمام عقلا اس مسئلے مین ہمارے ساتھ موافق ہین گو بعض نے زبان
سے انکار کیا ہے مگر اُن کے بعض اقوال پر غور کیا جاوے تو اُن سے ثابت ہوتا ہے
کہ وہ بھی ہمارے ہی مذہب کے موافق ہو گئے ہین چنانچہ فرقہ جبائیہ کہتا ہے کہ
سننے اور دیکھنے کی صفتین اللہ تعالے مین مسموع اور مبصر کے حدوث کے وقت
حادث ہوتی ہین اور ابوالحسن کہتا ہے کہ اللہ تعالے کی ذات سے علوم متجدد
ومتغیر قائم ہین اور اشعریہ نسخ ثابت کرتے ہین اور نسخ یا دور کرنا ایسے حکم کا ہے جو
خدا کی ذات سے قائم تھا یا اُس کو انتہا کو پہونچا دینا ہے اور یہ دونون بہر صورت
عدم بعد الوجود ہین پس حادث ہوئے اور فلاسفہ کہتے ہین کہ اللہ تعالے کی ذات
پاک کو صفات اضافی مثلاً قبلیت اور معیت عارض ہو سکتی ہین اور یہ دونون متغیر
ہین جواب اس ساری تقریر کا یہی ہے کہ اضافات یعنی تعلقات مین تغیر آجانے
سے خدا کی ذات مقدس مین تغیر نہین آسکتا اور مراد اشعریہ کی نسخ سے یہ ہے کہ ایک
چیز سے حکم کا تعلق منتہی ہو جاتا ہے یا مرتفع ہو جاتا ہے نفس حکم مین تغیر نہین آتا اُسکے
تعلق مین تغیر آجاتا ہے کیونکہ نسخ کے معنے کسی چیز سے مصلحت قدیم کا بموجب
اقتضائے وقت کے متعلق ہونا ہے جیسے ابتدائے اسلام مین ترک قتال
مصلحت تھا اسی واسطے آیت لکم دینکم ولی دین نازل ہوئی اور قوت اسلام کے
بعد قتال مین مصلحت پیدا ہوئی حکم ہوا فاقتلوھم حیث ثقفتموھم یعنی کفار کو جہان
پاؤ مار ڈالو اور ابوالحسن اور جبائی کی بھی یہی مراد ہے کہ علم اور بصر اور سماع الٰہی کے
تعلقات مین تغیر آجاتا ہے اور فلاسفہ جو معیت اور قبلیت کو خدا کے لیے ثابت
کرتے ہین تو یہ ایسی صفات اضافی ہین جن کا وجود ہی نہین اعتبارات محض
ہین والقرآن یہ کتاب الٰہی کا علم ہے اور بعض کہتے ہین کہ اگر علم ہوتا تو منصرف
نہ ہو سکتا کیونکہ جو علم فعلان کے وزن پر ہوتا ہے وہ غیر منصرف ہوتا ہے جیسے
عثمان حالانکہ قرآن منصرف ہے جیسے اس آیت مین انا انزلنا قرآنا عربیا

جواب اس کا یہ ہے کہ یہ اسم جنس ہے اور الف لام کے ساتھ علم ہو جاتا ہے جیسے النجم اور قرآن مثل غفران کے مصدر بھی ہے جس کے دو معنے ہین ایک پڑھنا دوسرے ملانا اور جمع کرنا پس اگر قرآن کو کتاب الٰہی کا علم نہ مانا جاوے بلکہ مصدر قرار دیا جاوے تو اس صورت مین اس کو کتاب الٰہی پر حمل کرنے کے لیے تاویل کی ضرورت ہے اور وہ یہ ہے کہ مصدر کو مفعول کے معنے مین لیا جاوے یعنی قرآن سے مقرو مراد ہے چونکہ کتاب الٰہی پڑھی جاتی ہے اس لیے قرآن کہلاتی ہے اور مصدر مفعول کے معنے مین کثرت سے استعمال مین آیا ہے چنانچہ کتاب مکتوب کے معنے مین اور شراب مشروب کے معنے مین بولتے ہین اور بعض کے نزدیک قرآن سے مراد مقرون ہے چونکہ کتاب الٰہی مین ایک آیت دوسری آیت سے ملی ہوئی ہے اس لیے اُس کو قرآن بمعنی مقرون کہنے لگے اگرچہ قرآن اور کتاب دونون لفظ مترادف ہین مگر لفظ قرآن زیادہ مشہور ہے اور کتاب علماے اصول کی اصطلاح ہے **کلام اللہ تعالےٰ فی المصاحف مکتوب** یعنی قرآن اللہ تعالےٰ کا کلام ہے اور مصحفون مین ہمارے ہاتھون سے نقوش حروف اور اشکال کلمات کے ساتھ لکھا ہوا ہے یعنی ہمارے پاس کلام الٰہی کے موجود ہونے کا جو مضمون و معانی سے عبارت ہے یہ طریقہ ہے کہ لغات کے ضمن مین جو الفاظ اور اصوات سے مرکب ہین اشکال کتابت اور صور حروف کے ساتھ ہمارے صحیفون مین لکھا ہوا ہے اور یہ اشکال حروف بالذات ان لغات عربی پر دلالت کرتے ہین اور وہ لغات کلام الٰہی یعنی مضمون و معانی پر دلالت کرتے ہین اور بنفسہ کلام الٰہی مصحفون مین مکتوب نہین ہوسکتا مصحف لغت مین اس چیز کو کہتے ہین جس مین صحیفے یعنی کتابین اور رسالے جمع کئے جائین اور اسی معنے کی مناسبت سے مجازاً قرآن مجید پر بھی اس کا اطلاق آیا ہے اور اس مطلب پر قرآن کی کئی آیتین دلالت کرتی ہین ترتیب موجودہ کے ساتھ جو مصاحف مین قرآن پایا جاتا ہے یہ حضرت عثمان کے وقت کا ترتیب دیا ہوا ہے بعض

مصحف

ف: ترتیب قرآن حضرت عثمان کے وقت میں ہوتی تھی

متعصب دو اعتراض کرتے ہین ایک یہ کہ حضرت عثمان نے قرآن کی موجودہ ترتیب دے لینے کے بعد دوسرے صحابہ کے مصاحف کو کیون جلا دیا اس کا جواب یہ ہے کہ دفع اختلاف کے لیے نیک نیتی سے جلایا اور طعن حضرت عثمان پر جب وارد ہو کہ کہین شرع مین آیا ہو کہ جلانا بے ادبی ہے دوسرے یہ کہ بخاری مین انس بن مالک سے مروی ہے کہ خارجہ بن زید بن ثابت بیان کرتے تھے کہ میرے والد کہتے تھے کہ ہم نے قرآن کو موجودہ ترتیب دینے کے وقت سورۂ احزاب کی ایک آیت نہ پائی جس کو مین رسول خدا سے سنا کرتا تھا تمام جگہ تلاش کی کہین نہ ملی مگر خزیمہ بن ثابت انصاری کے پاس لکھی ہوئی اور زید بن ثابت سے بخاری نے روایت کی ہے کہ آخر سورۂ توبہ کا ابو خزیمہ انصاری کے سوا اور کے پاس مجھے نہین ملا اور اسی طرح حضرت عائشہ سے منقول ہے کہ ایک آیت لکھی ہوئی ہمارے ہان پلنگ کے نیچے پڑی تھی جسے بکری کھا گئی پس ممکن ہے کہ اس طرح قرآن کی بہت آیات رہ گئی ہون یا حضرت عثمان اور ابوبکر و عمر نے وہ آیات کہ جن مین اہلبیت کی مدح تھی درج نہ کی ہون چنانچہ شیعہ کہتے ہین کہ ان لوگون نے دس پارے قرآن مجید کے کم کر دیئے ہین بعض شیعہ سورۂ حسنین اور سورۂ علے اور سورۂ فاطمہ پڑھا کرتے تھے مگر قرآن مین ان کا کہین پتا نہین معلوم ہوا کہ یہ سورتین نکال ڈالین لیکن اس کا جواب بہت سہل ہے اور وہ یہ کہ ایسی روایات سے قرآن مین باعتبار اصل منزل کے ایک حرف کی کمی ثابت نہین ہو سکتی کیونکہ عیسائیون کی اناجیل اور یہود کی تورات کی طرح قرآن کا دارومدار ایک آدھ نسخے پر نہ تھا بلکہ یہان پر تو حفظ پر دارومدار تھا اور اول ہی قرن مین بے شمار ایسے پکے حافظ موجود تھے کہ جن مین سے ایک ایک قرآن کے لفظ لفظ پر حاوی تھا حضرت کے زمانے مین ہی تمام کلام اللہ صحابیون نے مانند ابی ابن کعب اور معاذ بن جبل اور زید بن ثابت اور ابو درداء وغیرہ کے یاد کر لیا تھا پس زید بن ثابت کی مراد کسی اور کے پاس نہ پانے سے یہ ہے کہ اس

ف: قرآن کی کمی سے متعلق بعض مخالفین کا اعتراض

(۱) فا تحفہ

آیت کو لکھا ہوا سوائے ابو خزیمہ انصاری کے کسی کے پاس نہ پایا رہا شیعہ کا وہ
خیال سو وہ جہلا کی گپ ہے آج تک سلف سے لے کر خلف تک کوئی محقق شیعہ
بلکہ کوئی اہل اسلام بھی یہ عقیدہ نہین رکھتا چنانچہ علماے شیعہ اس خیال کی
برارت اپنی کتابون مین بڑے شد و مد سے کرتے ہین چنانچہ شیخ صدوق ابو جعفر محمد
بن علی بن بابویہ اپنے رسالہ عقائد مین کہتے ہین کہ جو قرآن اللہ نے حضرت کو دیا تھا
وہی ہے کہ جواب لوگون کے پاس موجود ہے نہ اس مین کچھ کم ہوا ہے نہ زیادہ تفسیر
مجمع البیان مین کہ جو شیعون کے نزدیک معتبر تفسیر ہے سید مرتضے کہتے
ہین کہ جو قرآن عہد پیغمبر علیہ السلام مین تھا وہی بلا تفاوت اب بھی ہے قاضی
نور اللہ شوستری اپنی کتاب مصائب النواصب مین کہتے ہین کہ یہ بات جو شیعہ
کی طرف منسوب کی جاتی ہے کہ وہ قرآن مین تغیر و تبدل کے قائل ہین سو یہ
غلطی ہے محققین شیعہ مین سے کوئی بھی اس کا قائل نہین اور جو کوئی کہے تو اُس کا
کیا اعتبار ہے ملا صادق شرح کافی کلینی مین لکھتے ہین کہ یہ قرآن اسی طرح امام
مہدی تک سالم رہے گا محمد بن حسن آملی کہتے ہین کہ جو روایات پر ذرا بھی نظر
کرے گا یقینی طور پر جان جائے گا کہ قرآن مین بچند وجوہات کمی زیادتی ناممکن
ہے اور بالفرض کوئی یہ عقیدہ بھی رکھے تو ہم اُس کو کئی وجہ سے قائل کرتے ہین
(۱) یہ کہ ائمہ اہل بیت اور آل ہاشم بالخصوص آل علی اور خود حضرت علی اور بنی
فاطمہ نے کیون اپنے مصاحف کو محفوظ نہ رکھا بلا سے شیعہ ہی مین وہ قرآن مروج
اور مستعمل ہوتا اور خیر اگر اس کو ظاہر نہ رکھتے چھپا ہی کے رکھتے ورنہ حفظ ہی کے طور
سے متوارث رکھتے بلکہ اصل حمیت اسلام تو یہ تھی کہ اس خیانت قرآن کے
بارے مین علے رؤس الاشہاد فضیحت کرتے اول تو جس طرح کچھ نہ کچھ لوگ ہر
زمانے مین اُن کے ساتھ ہوتے رہتے ہین اُس وقت بھی ہوتے ورنہ بنی ہاشم
تو ضرور ساتھ دیتے اور اگر کوئی ساتھ نہ دیتا خدا تو ساتھ ضرور ہی دیتا ورنہ خیر
جس طرح امامت اور ریاست کے بارے مین نوبت شہادت پہونچی اس خاص

دینی کام مین پہونچتی تو کیا تھا زہے نصیب (۲) اُن آیات کا کیا جواب ہے
جن مین خدا پاک نہایت تاکید کے ساتھ اُس کی حفاظت کا ذمہ لیتا ہے پس
جس چیز کا خداے تعالےٰ حافظ ہو اوس مین تحریف محال ہے کیونکہ اس سے
خداے تعالےٰ کا عجز لازم آتا ہے (۳) اگر قول مخالفین تحریف قرآن کے بارے
مین سچا ہوتا تو اسلام کے دوسرے فرقے بھی روایت کرتے حالانکہ جمیع
فرقہاے اسلام کو اس سے انکار ہے (۴) اگر قول مخالفین صحیح ٹھہرے
تو وثوق و اعتماد قرآن پر کب باقی رہے حالانکہ وہ مخالف خود قرآن سے احتجاج
کرتے ہین اور اگر ہم قول مخالفین مان لین تو احادیث ماہہا التمسک ان کی مفید یقین
نہین پس دین برباد ہوا (۵) تبلیغ قرآن بے کم و زیادہ حق تعالےٰ نے اپنے
پیغمبر پر فرض فرمائی تھی پس پیغمبر صلے اللہ علیہ وسلم نے جیسی کہ چاہیے تبلیغ قرآن
مین کوشش بلیغ فرمائی جہان خود بہ نفس نفیس تشریف نہ لیجا سکے اور آدمی واسطے
تبلیغ کے مامور فرماے یہان تک کہ قرآن مجید نے تمام اقطاع زمین مین آپ
کی حیات مین جہان جہان اسلام پہونچا تھا شیوع پیدا کیا اور جوق جوق مردم
نے اُس سے استفادہ کیا اور مساجد وغیرہ مین نماز کے اندر اور خارج نماز کے ہمیشہ
پڑھتے تھے پس جس چیز نے حیات مین اس سرور کی اس کثرت سے شیوع حاصل
کیا اُس مین تغیر و تبدل کب ممکن ہے تحریف کا قائل ہونا متواترات کا انکار کرنا ہے
جیسے کوئی کہے کہ مکہ جہان مین موجود نہین ہے حاجیون نے اپنی حب جاہ کے لیے
دروغ باندھا ہے۔ پس جو کچھ دو دفہ مصحف مین لکھا ہوا ہے تمام قرآن ہے
اور جو اس مین داخل نہین ہے قرآن نہین ہے و فی القلوب محفوظ
وعلى الالسن مقروٌّ وعلى النبي عليه الصلوة والسلام منزّل
یعنی وہ قرآن دلون مین یاد ہے اور زبانون پر پڑھا گیا ہے اور پیغمبر علیہ السلام پر
اوتارا گیا ہے لفظ منزل میم کے ضمے اور نون کے سکون اور زاے نقطہ دار کی تخفیف
سے بھی آیا ہے اور نون کے فتحے اور زاے معجمہ کی تشدید سے بھی اور

تشدید سے اولےٰ ہے اس لیے کہ قرآن بالترتیب اور بار بار کر کے نازل ہوا ہے دلون مین محفوظ ہونے کی صورت یہ ہے کہ جو شکلین اُن الفاظ کی جن کے ساتھ وہ قرآن مصحفون مین لکھا جاتا ہے ہمارے خیال مین موجود ہین وہی دلون مین محفوظ ہین پس جب ہمارے سامنے سے وہ مصحف غائب ہو جاتا ہے تب ہم ان الفاظ کے ذریعہ سے جو ہمارے خیال مین موجود رہتے ہین مستحضر کر لیتے ہین اور وہ قرآن زبان پر ایسے الفاظ کے ساتھ جاری ہوتا ہے جو زبان سے ادا بھی ہوتے ہین اور کان سے سنائی بھی دیتے ہین جیسا کہ وہ مشاہدات مین ظاہر ہے اور متکلمین کے اس قول مین کہ مقرو قدیم ہے اور قرارت حادث ہے مقرو سے مضمون و معانی مراد ہین نہ الفاظ قرآن اس لیے کہ وہ کلام جو خدا ے تعالےٰ کی صفت ہے اور آواز اور حروف سے مرکب نہین ہے قدیم ہے نہ یہ کلام لفظی جو مصاحف مین لکھا جاتا ہے اور دلون مین یاد کیا جاتا ہے وغیرہ وغیرہ سورۂ قیامت مین ہے لاتحرک بہ لسانک لتعجل بہ ان علینا جمعہ وقرآنہ فاذا قرأناہ فاتبع قرآنہ یعنی تو قرآن مجید کے پڑھنے پر اپنی زبان نہ چلا تاکہ اُس کو جلد سیکھ لے تحقیق (ہمارے ذمہ ہے دل مین) اس کا جمع کرنا اور (تیری زبان سے) اُس کا پڑھانا ہمارے ذمے ہے پھر جس وقت ہم پڑھنے لگین تو تو اُسی کے پڑھنے کی پیروی کر یہان جو قرأنا کے لفظ مین قرارت کی نسبت جناب باری نے اپنی طرف کی ہے اس سے نفی واسطہ جبریل پر استدلال نہین ہو سکتا بلکہ اس سے مراد فرشتے ہی کا پڑھنا ہے اور سید احمد خان نے جو کہا ہے کہ خدا اور پیغمبر مین کوئی واسطہ نہین ہے خود خدا ہی پیغمبر کے دل مین وحی جمع کرتا ہے وہی پڑھتا ہے وہی مطلب بتاتا ہے انتہے یہ قول صحیح نہین اس لیے کہ یہ استعمال قرآن مین جابجا شائع ہے کہ جو کام اسباب و علل کے ذریعہ سے ہوتا ہے اُس کی خدا نے خود اپنی طرف نسبت کی ہے جیسے وما رمیت اذ رمیت ولکن اللہ رمے یعنی جس وقت تو نے مٹھی خاک پھینکی تو وہ تو نے نہین پھینکی لیکن اللہ نے پھینکی

پس اسیطرح پر جو قرارت جبریل کے ذریعہ سے ہوئی اُس کی نسبت بھی خدانے اپنی طرف کی جیسے اس آیت مین من یطع الرسول فقد اطاع اللہ یعنی جس نے رسول کا حکم مانا اُس نے اللہ کا حکم مانا **ولفظنا بالقرآن مخلوق وکتابتنالہ مخلوقۃ وقرارتنالہ مخلوقۃ** اور ہمارا زبان سے قرآن کو بولنا مخلوق وحادث ہے اور ہمارا اُس کو لکھنا بھی حادث ہے اور ہمارا اُس کو پڑھنا بھی حادث ہے بعض کہتے ہین کہ لفظ اور قرارت دونون کے ایک معنے ہین لیکن یہان لفظ سے مراد تلفظ یعنی بولنا ہے اور چونکہ یہ فعل بندون کا ہے اس لیئے ضرور مخلوق ہے یا لفظ سے مراد نقین کا لباس ہے جس کو قرآن نے زبانون پر حاصل کیا ہے اور یہ بھی مخلوق ہے اس مین ذرا شک نہین اور قرارت سے مراد جی مین خیال کرنا ہے پس ہم جو قرآن کا تلفظ کرتے ہین تو یہ لفظ جو ہمارے منہ سے نکلتے ہین مخلوق ہین ذہلی جو معاصرین نجاری سے محدث جلیل الشان تھے وہ الفاظ کے مخلوق کہنے والے کو مبتدع سمجھتے تھے اور مجالست اور بات چیت کے قابل نہین خیال کرتے تھے چونکہ محمد بن اسماعیل نجاری کا یہی مسلک تھا ذہلی نجاری کو مبتدع جانتے تھے اور کہتے تھے کہ اس نجاری نے لفظیہ کا قول ظاہر کیا اور میرے نزدیک لفظیہ جہمیہ سے برے ہین جیسا کہ ذہبی نے سیر اعلام النبلا مین لکھا ہے اور یہ تحریر بھی کہ قرآن جو لکھتے ہین مخلوق ہے اور جو دل مین الفاظ اور حروف کے تصور ہین یہ سب نو پیدا ہین اور اللہ تعالےٰ کا کلام جو اس کی صفت ہے قدیم ہے حادث نہین نہ وہ مصحفون مین لکھے نہ تلفظ مین آئے نہ اشارون مین نہ تحریر مین یہ سب پڑھنا اور لکھنا لباس یعنی اس کے ظہور کی جگہ ہے کیونکہ اللہ تعالےٰ کے بولنے کی آواز اور حروف نہین اس لیے کہ آواز مُنھ اور زبان سے ہوتی ہے اور اللہ تعالےٰ مُنھ اور زبان سے پاک ہے قرآن کی عبارت عربی اس مفہوم ومعانی پر جو ذات الٰہی کے ساتھ قائم ہین اور درحقیقت قرآن وہی ہے دلالت کرنے والی ہے جیسا کہ کہتے ہین کہ آگ ایک جوہر ہے روشن جلانے والا اس کو الفاظ سے بولے

فائدہ: لفظیہ

اور قلم کے ساتھ لکھا مگر اس سے یہ لازم نہین آیا کہ جس آگ کی یہ صفت ہے وہ الفاظ اور حروف سے مرکب ہے اگر ایسا ہوتا تو اُس کا نام لیتے ہی اول زبان جل جاتی پھر لکھتے ہی قلم اور کاغذ دونون جل بھن جاتے پس مصاحف اور قلوب اور السنہ مین جو وجودات ہین نہ تو یہ نفس کلام الٰہی کے وجود ہین اور نہ اُس کی طبیعت کے اور نہ اُس کے تشخص کے بلکہ یہ صرف اُس کی تعبیرات اور عنوانات کے وجودات ہین ذات پاک الٰہی کے ساتھ قائم ہونا یہی کلام الٰہی کا وجود ہے کیونکہ وہ باری تعالےٰ کی صفت ہے اور یہ بات الٰہیات مین ثابت ہوچکی ہے کہ صفت کا وجود وہی ہوتا ہے جو اوس کے موصوف کا ہوتا ہے اور ملفوظیت وغیرہ کی صفت بالذات کلام الٰہی کو عارض ہو تو وہ قدیم نہ ہے حدوث لازم آجاے اور تحقیق مقام یہ ہے کہ ہر شے کے چار قسم کے وجود ہوا کرتے ہین ایک وجود خارج مین ہوتا ہے دوسرا وجود ذہن مین ہوتا ہے تیسرا عبارت مین چوتھا کتابت مین وجود خارجی تو بالبداہت معلوم ہے کہ وجود نفس الامری کو کہتے ہین اور وجود ذہنی کے ہونے مین بھی کلام نہین کیونکہ ہم بہت سی ایسی چیزون کا تصور کرتے ہین جن کا وجود خارج مین نہین ہوتا اور اُن کے موجود ہونے کا حکم لگاتے ہین مثلاً عنقا کا تصور کرتے ہین اور پھر اُس پر حکم لگاتے ہین کہ ایک پرند ہے اور دریاے سیماب کا تصور کرتے ہین اور کہتے ہین کہ وہ درخشندہ اور لرزان ہے اور یہ قاعدہ مقرری ہے کہ جس چیز کے موجود ہونے کا حکم کر سکین اس کا موجود ہونا لازم آجاتا ہے اور جبکہ خارج مین موجود نہین ہے تو ذہن مین موجود ہوگی اور اسی کا نام وجود ذہنی ہے اور جن لفظون مین اوس شے کا مفہوم و معنے سمجھا جاتا ہے وہ وجود عبارت کہلاتا ہے اور جو نقوش اور اشکال حروف اس عبارت کے سمجھنے مین کام آتے ہین وہ وجود کتابت ہے پس کتابت دلالت کرتی ہے عبارت پر اور عبارت مفہوم ذہنی پر دلالت کرتی ہے اور مفہوم ذہنی اس چیز پر دلالت

۱۔ وجودات کی قسمین

۲۔ وجود ذہنی کا ثبوت

کرتا ہے جو نفس الامر مین موجود ہے پس جس وقت قرآن کی نسبت کہا جائے گا کہ وہ قدیم ہے یا غیر مخلوق ہے اور اسی قسم کے اور لوازم اُس کی صفت مین لائے جائینگے تو اس سے وجود خارجی یعنی جو کلام کہ خدا کی صفت ہے اور حروف آواز سے مرکب نہین ہے مراد ہوگا اور جب قرآن کو مخلوقات و محدثات کے لوازم کے ساتھ موصوف کرینگے تو اس سے یا تو الفاظ جو بولے اور سنے جاتے ہین مراد ہونگے چنانچہ کہتے ہین نصف قرآن ختم کرچکا ہون یا وہ الفاظ مراد ہونگے جو ہمارے خیال مین پائے جاتے ہین جیسا کہ کہتے ہین قرآن حفظ کرچکا ہون یا اس سے اشکال حروف مراد ہون گی مثلاً کہتے ہین کہ ناپاک آدمی کو قرآن کا چھونا منع ہے کیونکہ چھونا جسم دار چیز سے یا جو اوس مین داخل ہون متعلق ہوتا ہی والقرآن غیر مخلوق اور قرآن حادث نہین قدیم ہے لام لفظ قرآن پر عہد کے لیے ہے مطلب یہ ہے کہ جس قرآن کی یہ صفت ہے کہ صحیفون مین لکھا جاتا ہے اور دلون مین محفوظ ہے اور زبانون پر پڑھا جاتا ہے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا گیا ہے وہ فی نفسہ غیر مخلوق ہے اگرچہ اُس کے وہ تعینات جو ہاتھ سے لکھنے اور زبان سے پڑھنے اور دل مین یاد کرنے اور نازل ہونے کے ہین مخلوق ہین اور اس سے بھی روشن الفاظ مین یون سمجھنا چاہیے کہ جو قرآن اللہ تعالے کا کلام ہے وہ ازلی ہے کیونکہ اللہ تعالے کی تمام صفات ازلی ہین اور کلام خدا کے دو معنے ہین ایک کلام نفسی قدیم پس یہ صفت ازل سے ابد تک اُس کو حاصل ہے اس کے سبب سے جس سے چاہتا ہے کلام کرتا ہے جیسا کہ ہم کو صفت کلام حاصل ہے گو ہم کسی سے کلام نکرین پس یہ صفت بالاتفاق غیر مخلوق ہے اور اس کے ساتھ قائم ہے سو یہ کلام الٰہی اس سبب سے ہے کہ اُسی کی صفت ہے دوسرے یہ الفاظ اور عبارت قرآن کی جو کلام لفظی ہے اور حروف و اصوات سے مرکب ہے اس کو کلام الٰہی اس لیے کہتے ہین کہ یہ سوا خدا کے کسی اور کی تالیف اور تصنیف نہین ہے بلکہ ان کو خاص اللہ تعالے

قرآن کا وجود خارجی قدیم ہے

کلام نفسی

کلام لفظی

سے نازل کیا ہے پس اس وجہ سے الفاظ اور عبارت قرآن مجید بھی کلام الٰہی
ہے اور اس کا کلام الٰہی نہ کہنے والا بالاتفاق کافر ہے اور ان سے معارضہ
بھی کفار کے ساتھ درست ہے مگر یہ کلام لفظی خدا کی صفت نہین ہے بلکہ اسکی
صفت پر دال ہے قرآن کا اطلاق کلام نفسی اور کلام لفظی دونون پر ہوتا ہے
متن مین قرآن سے کلام نفسی مراد ہے اہل سنت معانی و مضامین کا اعتبار کرکے
قرآن کو قدیم اور خدائے تعالیٰ کی صفت قرار دیتے ہین اور معتزلہ اُس کے
الفاظ اور عبارت پر نظر کرکے کہتے ہین کہ خدا کا کلام مخلوق یعنی حادث ہے حقتعالے
نے اُس کو لوح محفوظ مین یا جبرئیل مین یا نبی مین پیدا کیا ہے کیونکہ تقدیم و تاخیر
الفاظ کی اور ۲۳ برس مین نازل ہونا قدیم ہونے کے منافی ہے اور حادث
ہونے پر دلالت کرتا ہے البتہ معتزلہ کا یہ شبہہ بعض حنبلی لوگون پر وارد ہوتا ہے
کہ وہ الفاظ اور معانی سب کو قدیم کہتے ہین جمہور اہل سنت پر ہرگز وارد نہین ہوسکتا
ہے کیونکہ وہ الفاظ کو قدیم نہین کہتے اور تقدیم و تاخیر الفاظ مین ہے نہ کہ معانی
مین اسی احتیاط کے واسطے علمائے محققین نے کہا ہے کہ یون کہنا چاہیے
القرآن کلام اللہ غیر مخلوق اور یون نکہنا چاہیے القرآن غیر مخلوق کیونکہ اس طرح
کہنے مین بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ قرآن جو اصوات اور حروف سے
مرکب ہے قدیم ہے جیسا کہ بعض حنبلی لوگون کی یہ رائے ہے اور ظاہر ہے
کہ اصوات انسانی ہون یا ملکی اور حروف بلکہ حرکات و سکنات اور کتابت کل
مخلوق ہین کیونکہ یہ فعل بندون کا ہے اور اللہ تعالیٰ کا کلام غیر مخلوق ہے
کتابت اور حروف اور الفاظ اور آیات کل اُس کے سمجھنے کے لیے آدمیون
نے اپنی احتیاج کے موافق ایجاد کرلیے ہین اور جو کلام کہ خدا کی صفت ہے
وہ صرف معانی ہین جو اس کی ذات پاک سے قایم ہین اور کلام جسے قاری پڑھتے
ہین اور حافظ اپنے تخیل مین محفوظ رکھتے ہین اور کاتب اُس کے نقوش وا شکال
لکھا کرتے ہین اور عرف شریعت مین اُسی کو قرآن کہا کرتے ہین اُس سے

قرآن کا اطلاق کلام نفسی و لفظی دونون پر ہوتا ہے

معتزلہ کے نزدیک قرآن حادث ہے

بعض حنبلیون کے نزدیک الفاظ قرآن بھی قدیم ہین

یہ معانی و مضامین جو خدا کی ذات پاک کے ساتھ قایم ہین اور کلام نفسی کہلاتے ہین سمجھے جاتے ہین اسی کلام لفظی کو جبریل علیہ السلام لائے اور حضرت کے پاس پڑھا اور حضرت نے اُسے یاد کیا اور لوگون کو سنایا فخر الاسلام نے لکھا ہے کہ ابو یوسف نے امام ابو حنیفہ کے ساتھ خلق قرآن کے بارے مین بڑی بحث کی پھر آخر کو یہ رائے قرار پائی کہ جو کوئی اس کو مخلوق کہے وہ کافر ہے ملا علی قاری کہتے ہین کہ یہان تکفیر سے مراد کفران نعمت ہے نہ کفران خروج از دین اسلام

مباحثہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا خلق قرآن میں

معتزلہ قرآن کے حدوث پر اس طرح دلائل لاتے ہین (۱) قرآن پر ذکر کا اطلاق آیا ہے چنانچہ سورۃ الانبیا کی اس آیت مین ہے وھذا ذکر مبارک انزلناہ افانتم لہ منکرون یعنی ایک ذکر بابرکت ہے جو ہم نے اوتارا کیا تم اُس کو نہین مانتے اور ذکر کو محدث فرمایا ہے چنانچہ سورۂ شعرا مین ہے وما یاتیھم من ذکر من الرحمن محدث الا کانوا عنھا معرضین یعنی ان کے پاس اللہ کی طرف سے کوئی ذکر محدث یعنی نیا نہین پہونچا جس سے منھ نہین موڑتے اور یہ قول دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ ذکر یعنی قرآن محدث ہے (۲) قرآن مین آیا ہے انما امرہ اذا اراد شیئا ان یقول لہ کن فیکون یعنی اس کا حکم یہی ہے جب چاہے کہ اس کو کہے ہو تو وہ ہو جاے یہان کن صیغۂ امر ہے اور اقسام کلام سے ہے اور یہ ارادے سے جو زمانۂ آئندہ مین کسی شے سے متعلق ہو گا اس کے پیدا کرنے کے لیے متاخر ہے اور یہ لفظ اُس شے کے پیدا ہونے سے ذرا پہلے صادر ہوتا ہے چنانچہ حرف فا جو فیکون پر موجود ہے وہ اس مطلب پر دلالت کرتا ہی اس لیے کہ وہ حروف عاطفہ مین سے ہے اور جہان ترتیب بلا مہلت کے منظور ہوتی ہے وہان استعمال پاتا ہے اور کُن کا ارادے سے تاخر اور اس شے کے موجود ہونے سے تقدم حدوث پر دلالت کرتا ہے اس لیے کہ کسی شے سے متاخر ہونے مین حدوث لازم آتا ہے خاص کر جبکہ یہ شے زمانۂ آئندہ مین حادث ہونے والی ہو جیسا کہ یہان پر ارادے کا حدوث زمانہ

دلائل معتزلہ

استقبال مین مانا گیا ہے اسی طرح شے حادث پر تھوڑا سا تقدم حاصل ہونا بھی حدوث کو چاہتا ہے (۳) قرآن مین آیا ہے اذ قال ربک للملائکۃ انی جاعل فی الارض خلیفہ یعنی جس وقت تیرے رب نے فرشتون سے کہا کہ مجھکو زمین پر ایک نائب بنانا ہے اور اذ عربی مین ظرفیت زمان کے واسطے آتا ہے پس خدائے تعالیٰ کا قول جو اس ظرف مین واقع ہوا اس سے ایک زمانہ معین کے ساتھ اس کی خصوصیت لازم آتی ہے اور جو چیز کسی زمانے کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے وہ محدث ہوتی ہے (۴) قرآن مین ہے کتاب احکمت آیاتہ ثم فصلت من لدن حکیم خبیر یعنی کتاب ہے کہ اس کی باتین جانچی گئی ہین پھر ایک حکمت والے خبردار کے پاس سے کھولی گئی ہین یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قرآن مرکب ہے ایسی آیات سے جو اجزاء متعاقبہ ہین کیونکہ ثم جس کا ترجمہ پھر ہے تعقب کا فائدہ دیتا ہے اور اجزا کا آگے پیچھے ہونا حادث کی شان ہے (۵) سورۂ یوسف مین ہے انا انزلناہ قرآنا عربیا لعلکم تعقلون یعنی تحقیق ہمنے اسکو زبان عربی کا قرآن اُتارا ہے شاید تم سمجھو یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام کبھی عربی ہوتا ہے کبھی عبرانی کبھی کسی دوسری زبان مین پس متغیر ہوگا اور تغیر حدوث کی دلیل ہے اور اس سے یہ بھی نکلتا ہے کہ خدا تعالیٰ نے جو لفظ ماضی کیساتھ قرآن کے اوتارنے کی خبر دی ہے یہ قرآن کی قدامت کے منافی ہے کیونکہ ازلی چیز مین ماضی مضارع و حال کے زمانے نہین نکلتے پس ضرور ہے کہ قرآن حادث ہے اگر ازلی کہینگے تو کذب لازم آئیگا (۶) قرآن معجزہ ہے اور معجزے کا صدور دعوے کے وقت واجب ہے تاکہ مدعی نبوت کی تصدیق ہو جائے پس دعوے کے حدوث کے ساتھ وہ بھی حادث ہوگا اور اگر دعوے کے ساتھ اس کی مقارنت نہوگی اور دعوے کے حدوث کے وقت اس کا حدوث نہوگا تو اس معجزے کا اختصاص اس مدعی کے ساتھ نہ رہے گا اور دعوے رسول کی تصدیق نہو سکے گی ۔

(۷) اللہ نے قرآن کی توصیف منزل اور تنزیل کے ساتھ کی ہے اور نازل
کرنے کو حدوث مستلزم ہی (۸) آنحضرت نے دعاؤن مین یارب القرآن العظیم اور
یارب طٰہٰ ویٰسین فرمایا ہی پس قرآن مربوب ہے اور بالاتفاق مربوب حادث ہے ۔
جواب ان سب دلائل کا یہ ہے کہ یہ وجوہات الفاظ قرآن کے حدوث پر
دلالت کرتی ہے اور اہل سنت وجماعت کو اُن کے حادث ہونے مین کلام
نہین بعض نے کہا ہے کہ کلام الٰہی ایک قسم نہین ہے درحقیقت اُس مین تعدد
ہے اور امر نہی ۔ استفہام ۔ خبر اور ندا یہ پانچون چیزین اُس کی قسمین ہین اور
ابن سعید اشعری کا قول ہے کہ کلام الٰہی ازل مین تو ایک ہی طرح تھا پھر جب چیز
کے ساتھ اُس کا تعلق پیدا ہوتا گیا وہی قسم نکلتی گئی پس فی نفسہ اُس مین انقسام
نہین ہے بلکہ متعلقات کی وجہ سے آگیا ہے اور حق یہی ہے کہ بالذات اُس
صفت خاص مین کچھ بھی اختلاف نہین اور امر و نہی وغیرہ کا اختلاف جو اُس مین
ہے یہ بالعرض واقع ہو گیا ہے کہ جس قسم کے ساتھ منسوب ہوا ویسا اختلاف
اسمین اعتبار کر لیا سو چونکہ یہ نسبت امر عارضی اور اضافی ہے اسلیے یہ قسمین بھی
عارضی ہین جو کثرت تعلقات کیوجہ سے پیدا ہو گئی ہین جیسے زید ایک مرد معین اور شخص
خاص ہے جب یہ خیال کرتے ہین کہ وہ عمرو کا باپ ہے یا بکر کا بیٹا ہے یا خالد کا بھائی
ہے یا زینب کا خاوند ہے یا حامد کا غلام ہے یا مکان کا مالک ہے، یا منجم یا انجنیر ہے
یا گورنمنٹ کا نوکر ہے یا ہنستا ہے یا لکھتا ہے تو ان نسبتون اور اوصاف کی وجہ سے
اسمین کثرت اعتباری پیدا ہو جاتی ہے کبھی اس ایک ہی شخص کو باپ کبھی بیٹا کبھی بھائی
کبھی خاوند کبھی غلام کبھی کچھ کبھی کچھ کہتے ہین اگر ان امورات سے قطع کر لی جاے تو
وہ ایک مرد معین اور شخص خاص ہے ان اختلافات عرضی کی وجہ سے اس کی ذات
مین کوئی اختلاف نہین ہے پس کلام الٰہی مین بھی اقسام امر و نہی وغیرہ کے اختلاف
اعتباری ہین جو اولاً بالذات عبارات یعنی کلام لفظی کو عارض ہوتے ہین اور چونکہ
کلام لفظی کلام نفسی قدیم پر دلالت کرتا ہے سو اس کی وجہ سے اقسام مذکورہ کلام

نفسی کو بھی عارض سمجھے جاتے ہین پس یہ تینون چیزین کلام الٰہی کی اقسام اعتباری ہین جس طرح اللہ تعالےٰ کا علم اور قدرت وغیرہ اوصاف قدیم اور واحد ہین کثرت اور حدوث جو ہے وہ تعلقات اور اضافات اور نسبتون مین پیدا ہوا ہے خود یہ اوصاف مقدس اعتبارات اور تعلقات سے پاک ہین اور نہ اُن مین کثرت ہے نہ حدوث یہی حال کلام الٰہی کا بھی ہے۔ وما ذکرہ اللہ تعالےٰ

فی القرآن عن موسے وغیرہ من الانبیاء علیہم السلام وعن فرعون وابلیس فان ذلک کلہ کلام اللہ تعالےٰ اخباراً عنہم وکلام اللہ تعالےٰ غیر مخلوق وکلام موسے وغیرہ من المخلوقین مخلوق والقرآن کلام اللہ تعالےٰ فھو قدیم لا ککلامھم وسمع موسے کلامہ قال اللہ تعالیٰ وکلم اللہ موسے تکلیما وقد کان اللہ تعالےٰ متکلما ولم یکن کلّم موسیٰ فلما کلّم اللہ موسیٰ کلّمہ بکلامہ الذی ہو لہ صفۃ فی الازل

فواتح الرحمن وغیرہ مین متن کی عبارت اسی طرح لکھی ہے دوسری شرحون مین فرق بھی پایا جاتا ہے مگر وہ ایسا نہین کہ مطلب مین اختلاف پیدا ہو بلکہ بعض لفظ یہان ایسے درج کئے ہین جو دوسری جگہ موجود ہین مثلاً بعض نسخون مین عبارت یون ہے وقد کان اللہ متکلما ولم یکن کلم موسے وقد کان اللہ تعالےٰ خالقا فی الازل ولم یخلق الخلق لیس کمثلہ شئ وہو السمیع البصیر اور بعض مین یون ہے وقد کان اللہ تعالےٰ خالقا وعلی کل شئ قدیر وقد کان اللہ تعالےٰ متکلما ولم یکن کلم موسےٰ اور بعض نسخون مین ہے وکان اللہ خالقا قبل ان یخلق الخلق حقیقۃً متن کے معنے یہ ہین کہ وہ جو اللہ تعالےٰ نے قرآن حضرت موسےٰ اور اُن کے سوا

انبیا علیہم السلام اور فرعون اور شیطان کے حال کو ذکر کیا ہے تو یہ سب اللہ تعالیٰ
کا کلام ہے بطور اُن کی خبر کے اور اللہ تعالیٰ کا کلام حادث نہین اور حضرت
موسےٰ وغیرہ مخلوقات کا کلام حادث ہے اور قرآن اللہ کا کلام ہے پس وہ
قدیم ہے اور ان مخلوقات کے کلام کی طرح نہین کیونکہ ان کا کلام اُن کی ذات کی
طرح حادث ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ صفت موصوف کی تابع ہوتی ہے اور
موسےٰ علیہ السلام نے اللہ کے کلام قدیم کو بغیر کسی دوسری چیز کے واسطے کے
سنا تھا چنانچہ خدا خود فرماتا ہے کہ اللہ نے موسےٰ سے کلام کیا بول کر اور
اللہ تعالیٰ ایسی حالت مین متکلم تھا کہ حضرت موسےٰ سے اوس وقت تک
کلام نہین کیا تھا کیونکہ موسے ابھی پیدا ہی نہین ہوے تھے پھر جبکہ اللہ نے
موسےٰ سے کلام کیا تو اس کلام کے ساتھ کیا جو اس کی صفت ازلی ہے اور
موسیٰ کی پیدایش سے قبل اس کو حاصل تھی عبد العلی بحر العلوم کہتے ہین
کہ امام کے اس قول سے بخوبی ثابت ہے کہ کلام قدیم اور منزل ایک چیز ہے

کلام نفسی مسموع ہونے کے قابل ہے یا نہین

اور بعض کہتے ہین کہ جو کلام خدا کی صفت ہے اور حروف و آواز سے مرکب
نہین ہے وہ مسموع نہین اور حضرت موسےٰ نے جو کلام سنا تھا وہ وہ کلام
تھا جو کلام نفسی پر دلالت کرتا ہے چونکہ وہ ملک کے ذریعہ سے نہ تھا اس لیے
ملقب بہ کلیم اللہ ہوے اور ابو المنصور ماتریدی کا یہی قول ہے اور بعض کی راے
یہ ہے کہ کلام نفسی سنے جانے کے قابل ہے اور اس کو وہ شخص سُن سکتا ہے
جس کے سامعہ کو اللہ تعالیٰ اُس کے سننے کی قوت عنایت کرے جس طرح
اس کی ذات دیکھ سکتی ہے جس کے باصرہ کو اللہ تعالیٰ یہ قوت مرحمت
کرے یہ قول ابو الحسن اشعری کا ہے اللہ فرماتا ہے منهم من كلم الله پیغمبرون
مین سے بعض وہ ہین کہ حق تعالیٰ نے ان کے ساتھ کلام کیا مفسرون نے
کہا ہے کہ اس قول سے موسےٰ علیہ السلام مراد ہین کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے
اُن سے بے واسطہ کلام کیا ہے اسی وجہ سے اُن پر کلیم اللہ کا اطلاق ہوتا ہے

چنانچہ کہتے ہین کہ اُنھون نے کلام نفسی سنا تھا یا ہر طرف سے سنا تھا اور معتزلہ
کہتے ہین کہ اللہ تعالےٰ نے کسی سے کلام نہین کیا نہ آدمؑ سے نہ نوحؑ سے (معتزلہ)
نہ ابراہیمؑ سے نہ موسےٰؑ سے نہ عیسےٰؑ سے نہ محمدؐ سے نہ جبرئیلؑ سے نہ میکائیلؑ
سے نہ اسرافیلؑ سے نہ حاملان عرش سے وصفاته کلها بخلاف صفات
المخلوقین یعلم لاکعلمنا ویقدر لاکقدرتنا ویرے لاکرؤیتنا و
یتکلم لاککلامنا ویسمع لاکسمعنا اور اللہ کی سب صفتین مخلوق کی صفتون کے
برخلاف ہین وہ جانتا بھی ہے قدرت بھی رکھتا ہے دیکھتا بھی ہے
کلام بھی کرتا ہے سنتا بھی ہے لیکن نہ اس طرح جس طرح ہم جانتے اور قدرت
رکھتے اور دیکھتے اور کلام کرتے اور سنتے ہین حق تعالےٰ مین نہ جان ہے نہ آنکھ
ہے نہ کان ہے نہ دل ہے نہ دماغ ہے یعنی یہ صفتین اس مین یون نہین ہین
جیسے انسان اور حیوان مین پائی جاتی ہین کیونکہ یہ صفات اعضا اور حواس و روح
و دل سے متعلق ہین اور وہ ذات پاک ان سے بری ہے اور باوجود اس کے
سب صفات کامل طور پر اس مین موجود ہین کہ اس کے دریافت سے انس و
جن و ملائکہ اور کل عالم متحیر و مجبور ہے کوئی نہین جان سکتا کہ ذات اُس کی کیا چیز
ہے اور ان صفات کے قدم سے ان کے متعلقات کا قدم لازم نہین آتا کیونکہ یہ
ہوسکتا ہے کہ صفت قدیم ہو اور اُسکا تعلق حادث ونحن نتکلم بالآلات والحروف
واللہ تعالےٰ یتکلم بلا آلۃ وحروف والحروف مخلوقۃ اور ہم زبان اور
حروف کے ساتھ کلام کرتے ہین اور اللہ پاک بغیر زبان اور حروف کے
کلام کرتا ہے اور حروف مخلوق ہین وجہ اس کی یہ ہے کہ حروف ایسے
تعینات کے اقسام سے ہین جن کے ساتھ کلام الٰہی تلفظ کے وقت لباس
یعنی ظہور حاصل کرتا ہے اور تعینات کے مخلوق ہونے مین شبہ نہین علمائے حنبلی
کہتے ہین کہ اللہ تعالےٰ کا کلام حروف اور آواز سے مرکب ہے اور اس
مین تلفظ اور صوت بھی ہے کہ جس کو مخاطب سن لیتا ہے اور یہ دونون اسکی

(ذات اور صفات الٰہی مین فرق)

[illegible]

ذات پاک کے ساتھ قائم ہین اور یہ کلام قدیم ہے کیونکہ قدیم نوع کلام کو کہتے ہین اور صوت خاصہ اور الفاظ مخصوصہ کو قدیم نہین کہتے پس ان کے حادث ہونے سے اُس مطلق کا حادث ہونا لازم نہین آتا جیسا کہ خالق مطلق ہونا اُس کے لیئے صفت قدیم ہے باوجودیکہ اس کے تعلقات حادث ہین اور اس سے یہ بھی لازم نہین آتا کہ اس کے لیے زبان مضغۂ گوشت بھی ہو کیونکہ اُس کے الفاظ اور آواز ہمارے الفاظ اور آواز کی طرح نہین بلکہ جیسا کہ اُس کی ذات کے مناسب ہو اُسیطرح ہے مگر یہ قول غلط ہے اور توجیہ ضعیف و مہمل اسلیئے کہ اس قسم کے کلام مین ہر حرف پر پہونچنا اس بات پر شرط ہے کہ دوسرا ختم ہو جائے پس وہ حرف جو دوسرے حرف کے تمام ہونے کے بعد شروع کیا جاتا ہے اس کے لیئے اول ہونا ثابت ہوا اور یہ ازلی یعنی قدیم ہونے کے منافی ہے اسی طرح دوسرا حرف جو تمام ہوتا ہے وہ قدیم نہین حادث ہے کیونکہ بعدیت بھی قدامت کے مخالف ہے اور جو کلام ایسے حروف سے مرکب ہو گا جنکے وجود کے واسطے اول زمانہ بھی ہے اور آخر زمانہ بھی ہے وہ بھی حادث ہو گا اور کرامیہ بھی اس باب مین علمائے حنبلی کیساتھ متفق ہین کہ کلام الٰہی حروف اور آواز سے مرکب ہے مگر فرق اس قدر ہے کہ یہ لوگ کہتے ہین کہ کلام الٰہی حادث ہے لیکن یہ بھی کہتے ہین کہ یہ کلام حادث اللہ تعالے کی ذات پاک سے قایم ہے کیونکہ ان کے نزدیک خدا ے تعالے کی ذات سے حوادث کا قائم ہونا جائز ہے اور معتزلہ کہتے ہین کہ اللہ تعالے کا کلام مرکب ہے حروف اور آواز سے اور حادث ہے قدیم نہین ہے اسی لیئے اس کی ذات پاک کے ساتھ قائم ہونا تجویز نہین کرتے بلکہ جب اللہ تعالے چاہتا ہے تو اُسے کبھی لوح محفوظ مین پیدا کر دیتا ہے اور کبھی جبریل علیہ السلام مین اور کبھی نبی مین اہل سنت و جماعت بھی اس قسم کے کلام کے جس کے معتزلہ قائل ہین منکر نہین اور ان کی اصطلاح مین اس کا نام کلام لفظی ہے مگر اس کے سوا ایک اور بھی کلام اللہ تعالے کے لیئے ثابت کرتے ہین اور کہتے ہین کہ جو کلام خدا کی

جواب

کرامیہ

معتزلہ

صفت ہے وہ حروف اور آواز سے مرکب نہین ہے بلکہ وہ معانی اور مفہوم ہین جو اُس کی ذات پاک کے ساتھ قائم ہین اور اس کو کلام نفسی کہتے ہین اور اس پر وہ کلام دلالت کرتا ہے جو الفاظ اور اصوات سے مرکب ہوتا ہے اور کلام اصل مین مفہوم اور معانی ہی ہین اس کو مجازاً کلام کہتے ہین کلام نفسی اس لئے عبارت سے منزہ ہے کہ زمانون اور مکانون اور قومون کے بدلنے کے ساتھ عبارات بھی بدلتی رہتی ہین اور مضمون و معانی نہین بدل سکتے اور مضمون و معانی ہین الفاظ سے زیادہ گنجائش ہے کیونکہ کبھی اشارے اور کنائے سے مطلب ادا ہو جاتا ہے الفاظ کی ضرورت نہین ہوتی اور عبارات متغیر ہو جائین مگر معانی مین تغیر نہین آتا اور نہ اختلاف دلالت سے مختلف ہو سکتے ہین اور جو چیز متغیر نہین ہو سکتی وہ اس چیز سے مغائر ہوتی رہتی ہے اس تقریر سے کلام نفسی اور لفظی مین فرق بخوبی ثابت ہو گیا امام فخرالدین رازی کہتے ہین کہ اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ جبریلؑ نے خدا کا کلام کیونکر سنا اس لیے کہ خدا کا کلام جنس حروف و اصوات سے نہین ہے سو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ صورتین تین طرح ہو سکتی ہین اول یہ کہ اللہ تعالےٰ نے جبریلؑ مین قوت سماع اس قسم کی پیدا کر دی ہو کہ اللہ تعالےٰ کے کلام بے حروف و آواز کو سُن سکے اور پھر ایسی عبارت پر قادر کر دیا ہو کہ اس کلام قدیم کو بیان کر سکے دوسرے یہ کہ اللہ تعالےٰ نے لوح محفوظ مین اپنی کتاب کو اسی ترتیب سے پیدا کر دیا ہو اور اس کو جبریلؑ نے پڑھ لیا ہو تیسرے یہ کہ اللہ تعالےٰ نے کسی چیز جسم دار مین سے خاص طرح کی آوازین ٹھہر ٹھہر کر نکالی ہون اور جبریلؑ نے بھی اُسی کے ساتھ آواز ملالی ہو پھر اللہ تعالےٰ نے جبریلؑ کو بتا دیا ہو کہ یہی وہ عبارت ہے جو ہمارے کلام قدیم کو پورا ادا کرتی ہے امام نے اس موقع پر بغرض دفع شبہات الملحدین ایسی تین صورتین ذکر کین جو ممکن تھین اور عقلاً ان کے وقوع پر کوئی استحالہ وارد نہین ہوتا تھا اور جو لوگ خدا کے کلام کا حضرت جبریلؑ

کلام نفسی اور لفظی مین فرق

حضرت جبریل نے خدا کا کلام کیونکر سنا

سید احمد خان کی طرف سے اعتراض

کو معلوم ہوتا ایک صورت سے بھی ممکن نہ سمجھتے تھے اُن پر تین صورتون سے
اُس کا امکان بخوبی ثابت ہوگیا سید احمد خان اپنی تفسیر مین لکھتے ہین کہ امام صاحب
نے اس بات پر غور نہین کیا کہ خداے تعالے نے آنحضرت ہی مین ایسے
سماع یا لوح محفوظ مین سے پڑھنے کی قوت یا جس جسم مین سے وہ اونچی نیچی
آوازین نکلتی تھین اُن سے کلام سمجھ لینے کی طاقت کیون نہین پیدا کی جو خدا کا کلام سمجھ
لیتے تاکہ اس تکلف کی کہ جبریلؑ سنین پھر اس کی عبارت بنائین پھر آنحضرت کو آکر
سنائین حاجت نہ رہتی انتہے یہ بھی نہایت عجیب بات ہے قادر مختار کے فعل

جواب

مین گفتگو وہ شخص کر سکتا ہے جو اس کو مختار نہین سمجھتا ورنہ مختار کے یہی معنے ہین
کہ اپنے اختیار سے اُن سب صورتون مین سے جو اُس کے اختیار مین ہین جونسی
صورت چاہے اختیار کرے اور گو کوئی وجہ مرجح اس صورت خاص کی منجملہ
دوسری صور ممکنہ کے نفس الامر اور واقع مین ہوتی ہے مگر ضرور نہین کہ انسان کی
عقل ناقص اس کا ادراک کر سکے اب جس طرح کہ اللہ کو یہ اختیار ہے کہ وہ سننے کی
قوت اپنے پیغمبر مین پیدا کر دیتا اور جبریلؑ کے واسطہ کی حاجت نہ رہتی اسی طرح یہ بھی
اختیار تھا کہ جبریلؑ کا واسطہ اختیار کیا اب ہم بطور معارضہ پوچھتے ہین کہ خدا نے
یہ کیون نہ کیا کہ تمام جہان کی فطرت اور جبلت مین نیکی اور ہدایت پیدا کر دیتا
اس صورت مین نہ انبیا کے پیدا کرنے کی ضرورت پیش آتی نہ جہاد کی مصیبت
پیغمبرون کو اُٹھانی پڑتی نہ خدا کو دوزخ بنانی پڑتی نہ حساب کتاب کی حاجت
رہتی پس جو جواب اس کا سید صاحب کی طرف سے تجویز ہوگا وہی جواب اس شبہ
کا ہو سکتا ہے اور پھر سید صاحب نے لکھا ہے کہ اُن اونچی نیچی آوازون کے
لا لینے سے جبریلؑ کو خدا نے کیونکر بتلا دیا کہ یہ وہی عبارت ہے آیا وہ نہین
اونچی نیچی آوازون سے اُن سے تو جاننا محال تھا کیونکہ دور لازم آتا ہے انتہے
یہ بھی نہایت عجیب تقریر ہے لزوم دور کا دعوے ہرگز صحیح نہین ہے دور تو
جب لازم آتا کہ آوازون کا جاننا موقوف ہوتا خدا کے کلام جاننے اور

خدا کا کلام موقوف ہوتا اُن آوازون کے جاننے پر حالانکہ یہ صورت واقع
نہین ہے کیونکہ اُن آوازون کا جاننا خدا کے کلام جاننے پر موقوف نہین ہی
پھر دوسری کیا صورت ہے علاوہ اسکے ممکن ہے کہ اس عبارت کا بیان ان
اصوات کے ذریعہ سے ہوا ور اس امر کی تعلیم کہ یہی عبارت کلام الٰہی ہے لوح
محفوظ یا قوت سماع عطا کرنے کے ذریعہ سے ہوا ور قادر مختار کے فعل مین
اس گفتگو کی مجال نہین کہ وہ عبارت بذریعہ اصوات کیون ادا کی اور یہ مفہوم
دوسری طرح کیون بیان کیا و کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق اور اللہ کا
کلام مخلوق نہین ہے بلکہ یہ اس کی صفت ازلی ہے معتزلہ کہتے ہین کہ اللہ کا
کلام قدیم نہین کیونکہ اگر کلام الٰہی ازلی ہوگا تو ازل مین امر اور خبر بھی ثابت ہونگے
مگر اس وقت کوئی مامور اور سامع موجود نہوگا کیونکہ یہ ازلی نہین حادث ہین
اور امر و خبر کا بدون مامور اور سامع کے پایا جانا محض فضول و حماقت ہے
کیونکہ امر کی ضرورت جب ہوتی ہے کہ کوئی مامور موجود ہو اور خبر اس وقت
بیان کی جاتی ہے کہ کوئی اُس کا سننے والا بھی ہو پس کیونکر اس کا ثبوت اللہ تعالیٰ
کے لیے مانا جاے جواب اس کا یہ ہے کہ خرابی جو بیان کی گئی کلام لفظی — جواب
مین لازم آتی ہے نہ کلام نفسی مین جیسے تعلیم حاصل کرنے کی خواہش رکھنا اس
لڑکے سے جو پیدا ہونے والا ہے اور اس بات کا امتحان کر لینا چاہیے کہ
اکثر باطن مین حکم کرنے کا عزم پیدا ہوتا ہے اور ذہن مین خیال بندھتا ہی
کہ یہ طلب کرنا چاہیے اور یہ کوئی بیوقوفی اور نادانی کی بات نہین ہے ہان
حکم دینا اور طلب کرنا سراسر حماقت ہے بلکہ انصاف یہ ہے کہ ناممکن
ہے اس لیے کہ حکم دینا بدون محکوم کے اور کوئی چیز طلب کرنا بدون موجود
ہونے اس شخص کے جس سے طلب کی جاے محال ہے اور معتزلہ اپنے مذہب
کی تائید مین یون بھی دلیل لاتے ہین کہ اگر اللہ تعالیٰ کا کلام قدیم ہوتا تو
اس کی نسبت تمام متعلقات کے ساتھ بالذات اور یکسان ہوتی جسطرح علم الٰہی

کا تعلق اپنی تمام معلومات کے ساتھ بالذات و یکسان ہی اور یہ بات بخوبی ثابت
ہے کہ ہر چیز کا حسن و قبح شرع سے معلوم ہوا ہے یعنی فعل بد وہ ہے جس سے
شرع نے منع کیا ہے اور نیک کام وہ ہے کہ شرع نے اس کے کرنے کا حکم
دیا ہے پس نیک و بد شارع کے امر و نہی پر موقوف ہے عقل کو یہان اصلا
دخل نہین پس یہ چاہیے تھا کہ اللہ تعالےٰ کا کلام عام طور پر ہر ایک چیز کے
ساتھ یکسان متعلق ہوتا کیونکہ تمام اشیا کے ساتھ اس کو علاقہ عام ہی اس صورت
مین جس چیز کے لئے امر ہوتا اُسی کے لیے نہی بھی ہوتی پس ہر کام مامور بھی ہوتا
اور منہی عنہ بھی ہوتا اور یہ بالکل خلاف ہے جواب جس ازلی شئے مین متعدد
باتون کی صلاحیت ہوتی ہے اُس کے لیے یہ جائز ہے کہ ان باتون مین سے
بعض کے ساتھ متعلق ہو جائے اور بعض کے ساتھ متعلق نہو اور مثال اس کی
قدرت قدیم ہے کہ وہ بعض مقدورات کے ساتھ متعلق ہوتی ہے اور بعض کے
ساتھ متعلق نہین ہوتی اور جن کے ساتھ متعلق ہوتی ہے وہ وہ مقدورات ہین
جس کے ارادہ متعلق ہو جاتا ہے و ہو شئے لا کالاشیاء اور اللہ تعالےٰ
شئے ہے چنانچہ وہ خود فرماتا ہے قل ای شیءٍ اکبر شہادۃ قل اللہ اگر وہ اور
چیزون کی طرح نہین ہے کیونکہ کوئی چیز کسی صفت مین حق تعالیٰ کی مثل نہین ہو سکتی
اس لیے کہ اُس کی ذات و صفات دونون قدیم ہین اور ممکنات کی ذات و صفات
حادث ہین پس قدیم حادث کی مثل کیونکر ہو سکتا ہی قرآن مین ہی لیس کمثلہ شیء

اللہ تعالیٰ کے لیے مکان ہونے کی تردید

یعنی اُس کی مثل کوئی چیز نہین اور امام عالی مقام کے اس قول سے مستفاد
ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی مکان اور زمان مین نہین ہے اس لیے کہ مکان اور
زمان جملہ مخلوقات سے ہے اور اللہ تعالےٰ ازل مین موجود تھا اور اس کے
ساتھ اُس وقت کوئی شئے موجودات مین سے نہ تھی پس یہ نہین کہہ سکتے کہ
اللہ تعالےٰ دہنی طرف ہے یا بائین طرف ہے یا اوپر ہے یا نیچے ہے یا آگے
ہے یا پیچھے ہے اس لیے کہ وہ ان سب چیزون کا خالق ہے اور خالق کے

واسطے یہ ضرور ہے کہ وہ مخلوق سے بیشتر ہو دوسرے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ مکان یا حیز خاص جواہر یا اجسام کے واسطے ہوتا ہے پس وہ اللہ تعالےٰ جو جوہر اور جسم ہونے سے پاک ہے مکان اور حیز سے بھی پاک ہے پھر یہ کہنا کہ وہ کہاں رہتا ہے اور کس طرف ہے بالکل بیجا ہے اُس شے کے آگے تمام عالم ایک ذرے کی مانند ہے پس جس طرح ذرے یا گولے کے اندر کی مخلوقات کو باہر کی موجودات کا ہونا محال سمجھنا اور یون خیال کرنا کہ اس فضا سے کوئی چیز باہر نہین ہے غلط ہے ایسا ہی اللہ تعالےٰ کی نسبت ایسے شبہات اور شکوک کرنا غلط ہے اُس کی حقیقت کسی کو کیونکر معلوم ہو سکے حالانکہ نہ کوئی اُس کی نظیر ہے نہ ہم جنس ہے اور جو لوگ اللہ تعالےٰ کو مکان و حیز مین بتاتے ہین وہ اپنے قول پر یون دلائل لاتے ہین (۱) ہر ایک موجود یا متصل ہے یا منفصل ہے پس اگر اللہ تعالےٰ عالم سے متصل ہے تو متحیز ہے اور اگر منفصل ہے جب بھی متحیز ہے جواب یہ احکام وہمی ہین نہ عقلی پس غیر محسوسات مین جاری نہین ہو سکتے چونکہ اولیات سے مشتبہ ہو گئے ہین اس لیئے گمان ہوتا ہے کہ یہ احکام اُنھین مین سے ہین (۲) باری تعالےٰ یا عالم مین ہے یا عالم سے خارج ہے یا نہ عالم سے خارج ہے اور نہ اُس مین داخل ہے پچھلی دونون صورتین تو عقل کے خلاف ہین اور پہلی حالتون مین سے جونسی حالت مانی جاے اس صورت مین اللہ تعالےٰ کے لیئے مکان اور جہت کا ہونا لازم آتا ہے جواب نہ عالم سے خارج ہے اور نہ اُس مین داخل ہے اور یہ عقل کے خلاف نہین وہم کے خلاف ہے جسکے احکام غیر محسوسات مین جاری نہین ہو سکتے (۳) موجود یا بالذات قائم ہوتا ہی یا بالغیر جو بالذات قائم ہے وہ بالذات متحیز ہوتا ہے اور جو بالغیر قائم ہو گیا ہے وہ غیر کے ساتھ متحیز ہوتا ہے اور اللہ تعالےٰ قائم بالذات ہے پس متحیز بالذات ہوگا جواب قائم بالذات اور بالغیر کے یہ معنے درست نہین کیونکہ دراصل قائم

ان لوگون کے دلائل جو اللہ تعالیٰ کو مکان مین بتاتے ہین

بالذات اُسے کہتے ہین جو مستغنی ہو ایسے محل سے کہ اُس کے قیام کا باعث ہو
اس صورت مین یہ کب لازم آیا کہ وہ بالذات متحیز ہے اور قایم بالغیر اُسے کہتے
ہین جو اس طرح کے محل کا محتاج ہو اور اس صورت مین اس کا متحیز بالتبع ہونا
لازم آیا (۴)، چوتھی دلیل اُن کی وہ آیات واحادیث ہین جن کے ظاہری
الفاظ اللہ تعالےٰ کی جسمیت پر دلالت کرتے ہین اور جواب اس کا یہ ہے
کہ یہ کلام ظاہری اور باطنی ہین اُن سے ان یقینیات کا جن سے اللہ تعالےٰ
کے مکان اور جہت کی نفی ہوتی ہے معارضہ نہین ہوسکتا ہے اور یہ بھی مسلمات
سے ہے کہ جبکہ دو دلیلین آپس مین مخالف ہون تو اُن پر اس طرح عمل کرنا چاہیئے
کہ ظواہر کی تاویل کر دینا چاہیئے پس اللہ تعالےٰ کے عرش پر ہونے اور ہاتھ
اور منھ اور پنڈلی اور قدم اور انگلی اور ہنسنے اور نزول وغیرہ کی جنبر قرآن وحدیث
ناطق ہین تاویل کرتے ہین اور اس کا حال آگے معلوم ہوگا ابن بطوطہ نے اپنے
سفرنامے مین مقام دمشق کے حال مین لکھا ہے کہ مین ابن تیمیہ کے وعظ
مین جمعہ کے دن حاضر ہوا تھا وہ مسجد جامع مین ممبر پر بیٹھے وعظ کہتے تھے اُس
وقت اُنھون نے یہ کہا کہ اللہ آسمان دنیا پر اس طرح اوترتا ہے جس طرح مین
اوترتا ہون اور ممبر کے ایک درجے سے دوسرے درجے پر اوتر آئے
مگر یہ قول ابن تیمیہ کا تحقیق کے خلاف ہے حدیث مین جو آیا ہے ینزل ربنا
تبارک وتعالیٰ کل لیلۃ الی السماء الدنیا جیسا کہ بخاری ومسلم نے ابوہریرہ سے
روایت کی ہے اس مین رب کے نزول فرمانے سے یہ مراد ہے کہ حکم اُس کا
اور رحمت اُس کی یا ملائکہ اس کے اوترتے ہین ابن حجرؒ اور امام مالکؒ وغیرہ
نے اُس کی تاویل یہی لکھی ہے اور مؤید اس کی ایک حدیث صحیح ہے جو مرقات
مین مذکور ہے۔ مجسمہ کے مذہب کے مطابق اللہ تعالےٰ کے وجود کا زمانی
اور مکانی اور جہت مین ہونا سب کچھ قباحتین لازم آتی ہین۔ اور اللہ تعالےٰ کو
جو باقی کہتے ہین تو اس کے بقا سے یہ مراد نہین ہوتی ہے کہ وجود پاک اُس کا

ابن تیمیہ

مجسمہ

[illegible]

وہ زمانون مین رہتا ہے کہ اگلے زمانے مین بھی تھا اور پچھلے مین بھی ہے جیسا
کہ بقا بظاہر متعدد زمانون مین موجود ہونے کو کہا کرتے ہین اللہ تعالے کے
لیے ایسی بقا ماننے مین یہ خرابی لازم آئے گی کہ وہ زمانی ہو جائے گا پس اس
کی بقا کے اسی قدر معنے ہین کہ وہ کبھی معدوم نہین ہو سکتا اور تمام زمانون کے
ساتھ اس کو مقارنت رہے گی اور نہ قدم سے یہ مراد ہے کہ ہر زمانے سے
پہلے زمانہ تھا کیونکہ اگر اس کے یہی معنے ہوتے تو اللہ تعالے کو قدیم نکہا
کرتے اور اسی طرح جو کہا کرتے ہین کہ اللہ تعالے ازل مین بھی موجود تھا اور
ابد مین بھی رہے گا اور اب بھی ہے اس سے یہ مراد نہین ہوتی ہے کہ اُس کا
وجود پاک ان زمانون مین واقع ہے بلکہ غرض صرف اسی قدر ہوتی ہے کہ اُس
کو ان زمانون سے مقارنت حاصل رہتی ہے مگر ان کے ساتھ اس قسم کا تعلق
نہین ہوتا جیسا کہ زمانیات کو ہوا کرتا ہے اور جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ
اللہ تعالے کا وجود زمانی نہین ہے تو اس کے سامنے ماضی اور حال اور مستقبل
کوئی چیز نہین ہے اور اس صورت مین اشیائے متغیر کے جاننے سے اُس
کے علم مین تغیر نہین آسکتا تغیر جب آتا کہ زمانے کو اس کے معاملات مین دخل
ہوتا حاصل کلام یہ ہے کہ خدائے تعالے تمام زمانون کے ساتھ اور تمام
زمانون سے پیشتر اور تمام زمانون کے بعد موجود ہے اور تمام زمانون سے
مستغنی ہے اور کوئی زمانہ اُس کا ظرف نہین اور زمانی اُس چیز کو کہتے ہین جسکا
حصول ممکن نہو مگر زمانے کے اندر اور یہ بات بوجہ تغیر کے ہے جو اُس چیز مین اللہ زمانی نہین
ہوتا ہے اور معیار و مقدار اس کی زمانہ ہے اور دلیل اس مسئلے پر یہ ہے کہ زمانہ
ایک ایسا متجدد ہے جس کے ساتھ متجددات و متغیرات کا اندازہ کیا جاتا ہے
مثلاً کہتے ہین کہ اُس کی عمر دس سال کی ہے اور اسکی عمر پانچ برس کی اس لیے
کہ تغیر تدریجی زمانی ہے اور تغیر دفعی آنی پس جس چیز مین تغیر نہین اُسکو اصلاً زمانے
کے ساتھ تعلق نہین ہوتا اور یہ ہم ابھی بیان کر چکے ہین کہ یہ جو مشہور ہے کہ

خداے تعالے ازل مین موجود تھا اور اس آن مین بھی موجود ہے اور ابد مین
بھی موجود رہیگا اس قول سے مراد یہ نہین ہوتی ہے کہ اللہ تعالی کا وجود ان
زمانون مین واقع ہے بلکہ یہ مراد ہوتی ہے کہ اللہ تعالے کے وجود کو ان زمانون
کے ساتھ مقارنت ہے و معنے الشئ اثباتہ بلا جسم اور اللہ تعالے کے شے
ہونے سے مراد یہ ہے کہ ایسا وجود اُس کی ذات کے لئے ثابت ہے جو جسم نہین
رکھتا ہے بخلاف اور چیزون کے جو جسم سے خالی نہین ہوتین بلا جسم بیان ہے
لا کالاشیاء کا جسم مرکب ہوتا ہے دو یا زیادہ اجزا سے مگر بعض کے نزدیک ترکیب
مین تین جز ضرور ہین کیونکہ جسم وہ ہے جس کا طول و عرض و عمق تینون چیزین ہون
اور طول امتداد اول ہے کہ فرض کیا جاتا ہے اور عرض دوسرا امتداد ہے
کہ اُس کے بعد فرض کیا جاتا ہے اور دوسرا امتداد پہلے امتداد پر کھڑے ہوکر
اسطرح مقاطع کرتا ہے کہ اُس کے دونون گوشے برابر ہوتے ہین اور ان دونون
گوشون مین سے ہر گوشے کو زاویہ قائمہ کہتے ہین جس کی جمع زوایاے قوائم ہے
اور عمق تیسرا امتداد ہے کہ بعد اُن دونون امتدادون کے فرض کیا جاتا ہے
اور ان دونون کے زوایاے قوائم کو قطع کرتا ہے اور طول و عرض و عمق جبھی
پیدا ہوسکتے ہین کہ ترکیب تین جزون کے ساتھ مانی جاے اور بعض کے نزدیک
ترکیب جسم مین آٹھ جز کا ہونا ضرور ہے بغیر آٹھ جز کے تینون امتداد متعین نہین
ہوسکتے اور اجزا سے مراد اجزاے لایتجزے ہین ۔ اہل اسلام مین بعض فرقے
ایسے بھی ہین کہ وہ اللہ تعالے کو جسم کہتے ہین اور ان مین بھی رائین مختلف ہوگئی ہین
کرامیہ
چنانچہ کرامیہ کہتے ہین کہ وہ جسم ہے اور جسم سے مراد ان کی موجود ہے اور بعض جسم کے
معنے قائم بنفسہ لیتے ہین پس ہم کو ان کے ساتھ اختلاف نہین اگر ہے تو صرف اسی
قدر ہے کہ اللہ تعالے پر جسم کا اطلاق نکرنا چاہیئے کیونکہ یہ ادب کے خلاف
ہے اور اُس کے نام توقیفی ہین یعنی اُن کا اطلاق اس ذات پاک پر شارع کے
اذن پر موقوف ہے اور تیسرا فرقہ یہ کہتا ہے کہ حق تعالے فی الحقیقت جسم ہے

پھر بعض[۱] ان مین سے یہ کہتے ہین کہ اللہ تعالےٰ کے جسم مین گوشت اور خون اور رگ اور پٹھے اور جاندار دن کی طرح سب کچھ موجود ہے اور بعض[۲] یہ کہتے ہین کہ جسم اُس کا ایک نور کا بکاً چاندی کے ٹکڑے کی طرح صاف وشفاف ہے اور اُس کا طول سات بالشت ہے خود اُس کے بالشت سے اور بعض کہتے ہین کہ اُس کے جسم کی وضع انسان کی سی ہے پھر ان مین سے بعض[۳] نے خیال کیا ہے کہ خدا نوجوان گبرو کی صورت پر ہے بال اُس کے نہایت گھونگروالے ہین اور بعض نے بڈھا بتایا ہے اور اُس کی ڈاڑھی اور سر کے بالون کو کھچڑی کہا ہے اور یہ سب باطل فرقے مجسمہ کہلاتے ہین اور ان کی غلطی ثابت کرنے کے لیئے اسی قدر کہنا کافی ہے کہ اگر اللہ تعالی جسم ہوتا تو اسکے واسطے مکان بھی ضرور ہوتا اور یہ باطل ہے کیونکہ وہ مکان کا خالق ہے اور خالق کے لیئے یہ ضرور ہے کہ وہ مخلوق سے پیشتر ہو اور نیز مکان یا حیز خاص جواہر یا اجسام کے واسطے ہوتا ہے اور اللہ تعالےٰ جو جسم اور جوہر ہونے سے پاک ہے مکان اور حیز سے بھی پاک ہے دوسرے جسم مرکب ہوتا ہے اور خدا تعالیٰ ترکیب سے منزہ ہے کیونکہ ترکیب کو حدوث لازم ہے اور ہر مرکب اپنے اجزا کا محتاج ہوتا ہے اور اجزا مین اور اسمین مغایرت ہوتی ہے اور جس کو غیر کی طرف احتیاج ہو وہ خدائی کے شایان نہین تیسرے اللہ تعالےٰ کے جسم ہونے کی صورت مین یہ لازم آتا ہے کہ جس طرح اور اجسام مین صفات ہین وہی کل اس مین بھی موجود ہون جیسے حرکت اور سکون وغیرہ اور اس صورت مین اللہ تعالےٰ مجموعہ اضداد کا ہو جاے گا یا ایسا ہو گا کہ تمام اوصاف اجسام کے اس مین موجود نہونگے بلکہ بعض ہون گے اور بعض نہون گے اس صورت مین اضداد کی خرابی تو اُٹھ جائیگی مگر ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی کیونکہ بعض اوصاف جو اُس مین موجود ہوے

---

[۱] یہ مذہب مقاتلیہ اور داؤد جوازلی وغیرہ مشبہ کا ہے ۱۲ [۲] یہ فرقہ ہشامیہ کہلاتا ہے ۱۲
[۳] اس فرقہ کا نام جوالقیہ ہے ۱۲ -

اور بعض موجود نہووے تو اس کا باعث کوئی خارجی امر تو ہے نہین جو کچھ یہان ہے
اُسی کی ذات ہے سو اُس کو نسبت سب صفات کے ساتھ برابر ہے اگر ترجیح بلا مرجح
سے بچینگے تو یہ لازم آوے گا کہ جن جن کی طرف اُس کی ذات محتاج تھی وہ تو اُس مین
جمع ہو گئے باقی چھوٹ گئے اور احتیاج کا ثابت ہونا خدائی کے شایان نہین جو تھے
جسم ہونے کی صورت مین اس کا متناہی ہونا بھی لازم آوے گا اور جب تناہی لازم
آئی تو اس کے لیے ایک ایسی مقدار معین اور شکل مخصوص کا ہونا ضرور ہے جو اور
اجسام سے علیحدہ ہو اور پھر یہان وہی جھگڑا ترجیح بلا مرجح کا لازم آجاے گا یا کسی
مخصص کی طرف احتیاج پیش آوے گی اور وہ مخصص جو اللہ تعالے کو وہ شکل اور مقدار
عنایت کرے گا غیر ہوگا اور اللہ کی حاجت غیر کے ساتھ واقع ہونا بہت نامناسب
ہے وہ اللہ کا ہے کو ہوگا ممکن ہوگا اور ہم اللہ اُسے کہتے ہین جو اپنے وجود
اور کام مین دوسرے کا محتاج نہووے لا جوہر اور نہ جوہر ہے یہ عطف ہے
بلا جسم پر اور جوہر سے مراد یہان جزو لا یتجزے ہے یعنی ایسا جزو جس کی
تقسیم نہو سکے اور اس کی کوئی شکل بھی نہین ہوتی کیونکہ شکل اُس ہئیت کو کہتے
ہین جس کو ایک حد یا کئی حدین احاطہ کئے ہون اور جزو لا یتجزے کی جب کوئی
شکل مانی جائیگی تو اسکی ایک حد یا کئی حدین بھی ہون گی اور اس صورت
مین دو جزو یا حصے یا ٹکڑے ماننا پڑین گے کہ ایک مین نہایت ہوگی اور
دوسرا وہ ہوگا جس کی یہ نہایت ہے اور نتیجہ اس کا یہ نکلے گا کہ جوہر بھی مثل جسم کے
تقسیم کے قابل ٹھہریگا اور یہ غلط ہے اور خدا تعالے جوہر اس وجہ سے
نہین کہ جوہر جزو جسم ہے اور متحیز بھی ہے اور خداے تعالے جسم و حیز سے
منزہ ہے پس جوہر نہ ہوگا اور جوہر ممکن ہوتا ہے اور اللہ تعالے ممکن نہین علاوہ
اس کے جوہر احقر الاشیا ہے اگرچہ حکما کی اصطلاح مین جوہر کا اطلاق اُس
موجود پر بھی شائع ہے جو خود قائم اور موجود ہو اسلیے بعض کے کلام مین واقع ہے
کہ اللہ تعالی احدی الذات واحدی الجوہر ہے مگر پھر بھی اُس لفظ کا اطلاق

جزو لا یتجزی

ذات باری تعالےٰ پر نکرنا چاہیئے اس لیے کہ شارع نے اذن نہین دیا ہے
ولاعرض یہ عطف ہے لاجوہر پر یعنی نہ عرض ہے اس لیے کہ خدا اپنی ذات سے
قائم ہے اور عرض اُسے کہتے ہین جس کا قیام تابع دوسرے کے قیام کا ہو مثلاً
رنگ اور شکل اور عرض ممکن ہوتا ہے اور اللہ تعالےٰ ممکن نہین عرض ہمیشہ جسم
وجوہر کے ساتھ قائم ہوتا ہے اس طرح کہ دونون اشارہ حسی مین ممتاز اور الگ
الگ نہین ہوسکتے اور اس کی تعریف سے بخوبی ثابت ہے کہ جسم اعراض مجتمعہ کا
مجموعہ نہین ہے جیسا کہ نظام ونجار معتزلی کی رائے ہے کیونکہ عرض خواہ واحد ہو یا　(نظام ونجار معتزلی)
متعدد بذات خود قائم نہین ہوسکتا اُس کے قیام کے لیے جوہر وجسم کا ہونا ضروری ہے
جیسے رنگ کپڑے پر اور حروف کاغذ پر قائم ہین کپڑا اور کاغذ جسم ہین کہ بذات
خود قائم ہین اور رنگ اور حروف عرض ہین کہ کاغذ اور کپڑے کے ذریعہ سے
انکا قیام ہے اور قیام بالغیر سے یہ مراد ہے کہ اپنے تحیز مین غیر کا محتاج ہو اور اس
مراد کے لینے کی یہ ضرورت ہے کہ متکلمین نے عرض کی تعریف یون کی ہے کہ عرض ایک
موجود ممکن ہے جو کسی متحیز کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور اس تعریف سے اعدام و　(متکلمین کے عرض کی تعریف یون ہے)
سلوب نکل گئے کہ وہ موجود نہین ہوتے اور اعیان وجواہر بھی نکل گئے کہ وہ
بذات خود قائم ہوتے ہین اور قید ممکن سے ذات باری اور صفات باری بھی
نکل گئے اور بعض اشاعرہ جو عرض کی تعریف مین کہتے ہین کہ وہ غیر کی صفت ہوتا
ہے یہ باطل ہے اس لیئے کہ صفات سلبی بھی تو غیر کی صفت ہوا کرتے ہین باوجودیکہ
اعراض نہین کیونکہ عرض اقسام موجود سے ہے اور چونکہ معتزلہ معدوم کو ایک شے
مانتے ہین اس لیے وہ عرض کی یون تعریف کرتے ہین کہ عرض وہ چیز ہے کہ اگر
خارج مین پائی جائے تو متحیز کے ساتھ قائم ہو کیونکہ ان کے نزدیک عدم　(معتزلہ کی طرف سے عرض کی تعریف)
مین عرض کو بھی ثبوت کا مرتبہ حاصل ہے اس لیئے کہ ان کے زعم مین وجود
ماہیت پر زائد ہے یعنی وجود اور ماہیت غیر غیر ہین پس عدم کی حالت مین اعراض
وجود سے منفک ہوتے ہین اس لیئے متحیز کے ساتھ قیام کی کوئی ضرورت

نہین ہوتی اور جب عدم سے وجود کی طرف آتے ہین تو غیر کے ساتھ پائے جاتے ہین اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ فناے جوہر کو یہ لوگ عرض بتاتے ہین حالانکہ اپنے وجود کی تقدیر پر وہ کسی متحیز کے ساتھ قیام پذیر نہین ہوتا اسلیئے کہ متحیز جوہر ہوتا ہے اور جوہر کے ساتھ فناے جوہر کا قیام محال ہے کیونکہ یہ منافی وجود جوہر کے ہے پس فنائے جوہر حد عرض مین داخل نرہیگا اور تعریف جامع نہوگی اور مذہب حق یہ ہے کہ معدوم ثابت نہین ہے اور نہ درمیان وجود و عدم کے ثبوت و تقرر کا کوئی واسطہ ہے اعراض کی تقسیم متکلمین نے اس طرح کی ہے کہ عرض دو قسم پر ہے ایک تو وہ کہ ذی حیات سے خصوصیت رکھتا ہے جیسے خود حیات اور جو کچھ حیات سے تعلق رکھتا ہے جیسے حواس کے ذریعہ سے ادراکات اور علم اور قدرت اور ارادہ اور کراہت اور شہوت اور نفرت اور دوسری قسم وہ ہے جسے ذی حیات کے ساتھ کوئی خصوصیت نہین ہے جیسے حرکت اور سکون اور اجتماع اور افتراق اسی طرح وہ اشیا جو حواس خمسہ سے محسوس ہوتی ہین جیسے آواز اور رنگ اور بو اور مزہ اور حرارت اور برودت وغیرہ استقرا اور برہان تطبیق وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اعراض کی ساری قسمین متناہی ہین مگر جبائی معتزلی اور قاضی ابو بکر اشعری وغیرہ یہ بھی کہتے ہین کہ جس قدر اعراض پائے جاتے ہین انھین پر انحصار نہین بلکہ ممکن ہے کہ اُن کے سوا اور بھی اعراض پائے جائین اور وہ نامتناہی ہون اور اکثر معتزلہ اور بعض متکلمین اہل سنت اس رائے کے خلاف ہین اور حق یہ ہے کہ نہ ہم وہ کہہ سکتے ہین نہ یہ ہمکو دونون باتون مین توقف ہے اور اعراض کے وجود سے کسی کو انکار نہین ہے مگر ابن کیسان کا یہ زعم ہے کہ عرض کوئی چیز نہین کل عالم جواہر ہے اس کے نزدیک حرارت برودت رنگ اور روشنی وغیرہ ساری چیزین جواہر مین داخل ہین اور یہ محض غلط ہے اور جو لوگ اس بات کے قائل ہین کہ عرض موجود ہے اُن سب کا اس پر اتفاق ہے کہ عرض بذات خود قائم نہین ہوتا مگر ابو ہذیل

علاف معتزلی اور اس کے اصحاب کی یہ رائے ہے کہ عرض بھی قائم بذات خود ہوتا ہے یعنی محل کا محتاج نہین ہوتا اس لئے کہ اُس نے ایسا ارادۂ عرضی ثابت کیا ہے جس کے لیئے کوئی محل نہین ہے اور اللہ کو اُس کا مرید ٹھہرایا ہے اور یہ ایک بہت لچر بات ہے جو عقلا کی شان سے بعید ہے اس لیے کہ ہم رنگ اور روشنی اور آواز اور مزہ اور حرارت اور برودت وغیرہ اعراض کا اپنے حواس سے ادراک کرتے ہین اور پھر یہ دیکھتے ہین اور اس پر ہم کو یقین بھی ہے کہ قائم بذات خود نہین کسی نہ کسی محل مین ہو کر پائے جاتے ہین اور خاص اللہ تعالیٰ کے واسطے ایسا ارادہ ثابت کرنا جو بذات خود قائم ہو بڑی ہٹ دھرمی ہے اس لیے کہ اس قسم ارادے کی خصوصیت جناب الٰہی سے کیا ضرور ہے اس کی نسبت تو خدا اور غیر خدا دونون کیطرف برابر ہے اور یہ بھی یاد رکھو کہ عرض خود ایک محل سے دوسرے محل مین منتقل نہین ہو سکتا اور نہ ایک عرض دوسرے عرض کا محل قیام بن سکتا ہے اور جو عرض خاص ایک محل مین قائم ہوتا ہے وہ وہ نہین ہوتا جو دوسرے محل مین قائم ہے مثلاً سفیدی ہاتھی دانت مین بھی ہے اور بگلے مین بھی ہے مگر یہ اور ہے اور وہ اور ہے اسی طرح سیاہ زید بھی ہے اور عمرو بھی ہے مگر دونون سیاہیان جدا جدا ہین پس عرض مخصوص کے واسطے دو محلون کی ضرورت نہین ولا حد لہ اور نہ اُس کی کوئی حد ہے کیونکہ حد اور غایت اس چیز کی ہوتی ہے جس کا حصر اور انتہا ہو سکے حد شے کی طرف اور نہایت کو کہتے ہین جیسے نقطہ خط کی حد ہے اور خط سطح کی حد ہے اور سطح جسم کی حد ہے اس لیئے کہ خط ایک طول ہے بدون عرض کے اور نقطے پر تمام ہوتا ہے اور سطح وہ ہی جس کا فقط طول و عرض ہو اور خط پر تمام ہو پس نقطہ وہ ہے جس کا نہ طول ہو نہ عرض ہو نہ عمق ہو اور یہ حال ذہنی خطوط و نقوط کا ہے جو خارجی خطوط و نقوط کی نقول ہین غرض کہ ایسی حد مادیات مین ہوا کرتی ہے کیونکہ جس کو ایک حد یا کئی حدین گھیرتی ہین اُس کے لیے ایک شکل پیدا ہو جاتی ہے اور شکل خواص اجسام ۲۱

عرض خود ایک محل سے دوسرے محل مین منتقل نہین ہو سکتا

سے ہے پس مطلب یہ ہو گا کہ خدا کے واسطے نہ نہایت ہے اور نہ طرف ہے
اور نہ وہ محصور ہو سکتا ہے کیونکہ وہ کمیات اور متکممات سے منزہ ہے اور دلیل
اس پر یہ ہے کہ کم عرض کا نام ہے جو بالذات قابل قسمت ہوتا ہے اور اللہ تعالے
کم نہیں ہے اگر کم ہو تو عرض ہو اور عرض اپنے قیام کیلیے غیر کا محتاج ہوتا ہے
اور جو چیز محتاج ہوتی ہے وہ ممکن ہے اور متکممات سے اسلیے نہیں ہے کہ
کل متکممات ذی جسم ہوتے ہین اور اللہ تعالی جسم سے مبرا ہے اگر جسم ہوتا تو اوسین
ترکیب لازم آتی اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہان حد سے مراد معرّف لیا جاے
جو منطقین کی اصطلاح مین جنس اور فصل سے ترکیب پاتا ہے تو اللہ تعالی اس سے
بھی مستثنیٰ ہے کیونکہ وہ ذہن اور خارج دونون کے اعتبار سے بسیط ہے نہ اسکے
اجزاے ذہنی نکل سکتے ہین نہ خارجی میر زاہد نے شرح مواقف کے حواشی مین
لکھا ہے کہ حد دو قسم کے اجزا سے ترکیب پاتی ہے ایک اجزاے ذہنی سے
اور وہ جنس و فصل کہلاتے ہین اور دوسرے اجزاے خارجی سے اور وہ یہ ہین
جن سے اشیا کا وجود خارج مین متحقق ہوتا ہے جیسے مکان کی حد چھت اور کھپریل
اور دیوارین وغیرہ ہین اور فلاسفہ کے نزدیک ہیولے و صورت اور متکلمین کے
نزدیک اجزاے لا تیجزے بھی جسم کے اجزاے خارجی سے ہین اور اجزاے
خارجی خارج اور ذہن دونون مین ممتاز ہوتے ہین اور ہر ایک خارج مین وجود
مستقل بھی رکھتا ہے اور اجزاے ذہنی کو صرف ذہن ہی مین امتیاز رہتا ہے
خارج مین ممتاز نہین ہو سکتے اور نہ خارج مین ان مین سے کسی کو وجود مستقل
جو علیٰحدہ علیٰحدہ ہو حاصل ہوتا ہے جس طرح اجزاے خارجی سے
ملکر شے کی ماہیت خارجی حاصل ہوتی ہے اسی طرح جنس و فصل
دونون سے ملکر شے کی تمام ماہیت بنتی ہے فصل جنس کے ابہام کو دور کرتی ہے
اور جنس کی مخصص ہے کیونکہ جنس ایک ایسا مفہوم اور ذہنی تصور ہوتا ہے جس مین
عقل تعدد اور شرکت کو جائز قرار دیتی ہے مثلاً حیوان کہ جب اُس کا تصور عقل

اجزا ذہنی ماہیت ذہنی

منطقی

ہین آیا اُس کے ساتھ عقل نے یہ بھی تجویز کیا کہ انواع متعدد شریک حیوانیت
ہو سکتی ہین انسان گھوڑا ہاتھی وغیرہ بہت سے انواع پر حیوان صادق آسکتا ہی
اور اُس کے ساتھ ناطق یا صاہل (ہنہنانے والا) مل جانے سے انسان
یا فرس بن جاتا ہے بہر صورت اگر واجب تعالیٰ کے واسطے اجزاے
خارجی ہون گے تو یہ اجزا اُس کے علل واقع ہون گے کیونکہ یہ ضروری بات
ہے کہ اجزا اپنے کل کی علتین ہوتے ہین اور اس صورت مین کل اپنی علتون
کا معلول اور اُن سے متاخر ہوگا پس اگر یہ تاخر فقط ذاتی ہوگا تو کل کے لیے
حدوث ذاتی لازم آتا ہے اور اگر تاخر زمانی بھی ہوگا تو حدوث زمانی واجب
ہوتا ہے اور یہ دونون قسم کے حدوث ممکنات سے مختص ہین اور امکان واجب
تعالیٰ کی شان سے بعید ہے اور اگر واجب تعالیٰ کے لیے اجزاے
ذہنی ہون گے تو وہ بھی ایک حقیقت نوعی قرار پائے گا حالانکہ یہ بات مسلمات
سے ہے کہ اُس کا تشخص بالذات ہے کسی دوسرے کو اس مین دخل نہین
اور جس کا تشخص عین ذات ہوتا ہے تو اس مین کسی طرح کا ابہام نہین ہوتا نہ ابہام
جنسی کہ ازالہ ابہام کے لیے فصل کی حاجت پڑے اور نہ ابہام نوعی کہ تشخص
لگنے کی احتیاج ہو جس طرح زید خالد ولید وغیرہ جو آدمی تم دیکھتے ہو یہ تو ہرگز
نوع مطلق نہین کیونکہ ان مین انسانیت کے ساتھ تشخص کی بھی قید لگی ہی اور ہر ایک
کے ساتھ اُس کا تشخص جدا ہے جو دوسرے مین نہین ولا ضد لہ ولا ند لہ
اور نہ کوئی اُس کا ضد ہے اور نہ کوئی اس کا ہمسر ہے ابن عباس نے کہا ہے
کہ ایک شخص نے حضرت سے کہا تھا ماشاء اللہ وشئت حضرت صلے اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا اجعلتنی للہ ندا ماشاء اللہ وحدہ رواہ ابن ابی شیبہ و احمد والنجاری
فی الادب المفرد والنسائی وابن ماجہ وابو نعیم فی الحلیہ یعنی اُس مرد نے یہ بات
کہی تھی کہ جو اللہ چاہے اور جو تم چاہو اُس پر آپ نے فرمایا کہ تو نے مجھکو اللہ کا
ہمسر ٹھہرایا ہے یون کہو کہ جو محض اللہ چاہے بخاری اور مسلم کا لفظ ابن مسعود سے

یہ ہے مین نے کہا اے رسول خدا کون گناہ بہت بڑا ہے فرمایا ان تجعل للہ نداوہو خلقک یعنی تو اللہ کے لیے کوئی ہمسر ٹھہراے حالانکہ اُس نے تجھ کو پیدا کیا ہے ابن عباس نے کہا مراد انداد سے شرک ہے شرک چیونٹی کی چال سے بھی چکنے صاف کالے پتھر پر اندھیری رات مین زیادہ تر مخفی ہے ولا مثل نہ اور نہ کوئی اُس کی مانند ہے مماثلت نوع مین شریک ہونے کو کہتے ہین چنانچہ متماثل اُن دو کو کہتے ہین جو ماہیت نوعیہ مین باہم متفق ہون واضح ہو کہ ہر چیز کے دریافت کرنے کا طریقہ عالم مین چار طور پر منحصر ہی یعنی اس کے لیے چار علتین ضرور ہین پہلے اس چیز کے مادے کا دریافت کرنا یعنی اُس کی اصل کیا ہے دوسرے اس کی صورت کا دریافت کرنا کہ کس طرح کی ہے تیسرے اس کی علت کا دریافت کرنا چوتھے اس کی غرض کا معلوم کرنا کہ یہ چیز کس کام کی ہے اس کا بیان یہ ہے کہ جیسے کسی شخص نے تخت کی حقیقت کا سوال کیا تو اس کا جواب چار طور سے ہو سکتا ہے یعنی اس کے جواب مین چار چیزین بیان کی جائین گی اوّل اُس کے مادے کو بیان کرین گے کہ لکڑی کے تختون اور لوہے کی کیلون سے بنا ہے اور اس کو علت مادی کہتے ہین دوسرے صورت اس کی بیان کرین گے کہ مربع ہے یا طویل ہے اس کو علت صوری کہتے ہین تیسرے اس کے بنانے والے کو بیان کرین گے کہ بڑھئی نے بنایا ہے اس کو علت فاعلی کہتے ہین چوتھے اس کی غرض بیان کرین گے اس کو علت غائی کہتے ہین سو حق تعالےٰ کی جناب مین چارون طریقے ممکن نہین ہین پس اس غرض کے اظہار کے لیئے جناب الٰہی کی یا کیون کا بیان کرنا ضرور تھا تاکہ پوری تمیز اور جدائی حاصل ہو جاوے اس لیے مصنف عالی جناب نے بلا جسم وغیرہ سے صفات سلبی کو بیان کر دیا وله يد ووجه ونفس فما ذكره الله تعالى في القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس فهو له صفات بلا كيف ولا يقال ان يده قدرته او نعمته لان فيه ابطال الصفة ادر

چار علتین

اس کے لئے ہاتھ اور منھ اور نفس ہے پس وہ جو اللہ تعالیٰ نے قرآن مین منھ اور ہاتھ اور نفس کا ذکر فرمایا ہے یہ اس کی ایسی صفات ہین جن کی کیفیت معلوم نہین اور یہ نکہنا چاہیئے کہ ہاتھ سے قدرت یا نعمت مراد ہے کیونکہ ایسا کہنے مین اللہ کی صفت کا باطل کرنا ہے اور بلا کیف ثابت کرنے سے اصل صفت باطل نہین ہوسکتی کیونکہ اگر کسی چیز کی اصل معلوم ہو مگر وصف اس کا مجہول ہو تو وصف کے مدرک نہونے سے اصل معلوم باطل نہین ہوسکتی ایسے الفاظ متشابہات کہلاتے ہین اور یہ قرآن اور حدیث دونون مین وارد ہین مثلاً الرحمن علی العرش استوی یعنی وہ بڑے مرتبے والا عرش پر قائم ہوا جاء ربک والملک صفا صفا یعنی جبکہ تیرا پروردگار قیامت مین آئے گا اور فرشتے صفون کی صفین آئین گے ثم دنی فتدلے فکان قاب قوسین او ادنی یعنی پھر نزدیک ہوا پس اوتر آیا پھر فرق دو کمانون کی برابر رہگیا یا اس سے بھی کم ید اللہ فوق ایدیھم یعنی اللہ کا ہاتھ ان کے ہاتھ کے اوپر ہے ویبقے وجہ ربک یعنی تیرے رب کا منھ باقی رہے گا یوم یکشف عن ساق یعنی جس دن پنڈلی کھولی جائیگی اور ابوہریرہ سے بخاری و مسلم مین مروی ہے فاما النار فلا تمتلے حتے یضع اللہ رجلہ تقول قط قط یعنی دوزخ اُس وقت تک نہین بھرنے کی جب تک اللہ تعالیٰ اس مین اپنا پاؤن نرکھیگا دوزخ کہے گی بس بس اور ابوہریرہ سے انھین دونون نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لما قضے اللہ الخلق کتب کتابا فھو عندہ فوق عرشہ یعنی جب اللہ تعالیٰ نے مخلوق کا پیدا کرنا شروع کیا تو ایک کتاب لکھی جو اُسکے پاس عرش پر ہے اور انھین دونون نے ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ جناب سرور کائنات نے فرمایا ینزل ربنا تبارک وتعالےٰ کل لیلۃ الی السماء الدنیا حین یبقے ثلث اللیل الآخر یعنی اللہ پاک شب کو جبکہ پچھلی تہائی رات باقی رہتی ہے تو آسمان دنیا کی طرف نزول فرماتا ہے اور مسلم کی ایک روایت مین ہے کہ پھر اپنے دونون ہاتھ کھولتا ہے اور احمد اور ترمذی

متشابہات

اور ابن ماجہ نے ابوامامہ سے روایت کی ہے کہ آنحضرت نے فرمایا ہے وعدنی ربی یدخل الجنۃ من امتی سبعین الفا لاحساب علیہم ولا عذاب مع کل الف سبعون الفا وثلث حثیات من حثیات ربی یعنی مجھ سے میرے پروردگار نے وعدہ کیا ہے کہ میری امت میں سے بہشت میں ستر ہزار آدمی بلاحساب داخل کریگا کہ انمیں سے ہر ہزار کیساتھ ستر ہزار اور تین لبین میرے رب کی لپو نسے ہونگی اور عبداللہ ابن مسعود سے بخاری نے روایت کی ہے کہ قوم یہود کے ایک عالم نے آنحضرت کے روبرو بیان کیا ان اللہ یمسک السموات یوم القیامۃ علی اصبع والارضین علی اصبع والجبال والشجر علی اصبع والماء والثری علی اصبع وسائر الخلق علی اصبع ثم یھزھن یعنی اللہ قیامت کے دن آسمانوں کو ایک انگلی پر تھامے گا اور زمینوں کو ایک انگلی پر اور پہاڑوں اور درختوں کو ایک انگلی پر اور پانی اور اُس کے نیچے کی کیچڑ کو ایک انگلی پر اور باقی مخلوق کو ایک انگلی پر پھر انگلیوں کو ہلائے گا حضرت اُس کی راست گوئی پر متعجب ہو کر ہنسے اور اس طرح اُسکے قول کی تصدیق کی اور عبداللہ ابن عمر سے مسلم نے روایت کی ہے کہ آنحضرت نے فرمایا ان قلوب بنی آدم بین اصبعین من اصابع الرحمن یقلبھا کیف یشاء بنی آدم کے دل اللہ تعالےٰ کی دو انگلیوں کے درمیان میں ہیں اُن کو جس طرح چاہتا ہے پھیرتا ہے اور مسلم نے روایت کی ہے یمین اللہ ملئے یعنے اللہ کا داہنا ہاتھ بھرا ہوا ہے اس قسم کے تمام الفاظ کی نسبت کہ جو کچھ اُنسے مراد ہے وہ حق ہے اور ان کی کیفیت کے دریافت کرنے کے درپے نہوں ان کی تفصیل اللہ تعالےٰ کو سونپے اجماع سلف سے ہم کو یہی پہونچا ہے کہ یہ الفاظ اپنے معانی ظاہری پر محمول ہیں مذہب اسلم یہی ہے اور سلف نے بھی یہی اختیار کیا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے جب عرب سے ہمارے نبی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سب آدمیوں کی طرف رسول بنا کر بھیجا تو حضرت نے اللہ کے اوصاف لوگوں سے بیان کیے یہ وہی اوصاف ہیں جن کے ساتھ اللہ نے اپنی ذات

پاک کو قرآن مین موصوف کیا ہے یا حضرت کو وحی فرمائی ہے سب لوگون نے اللہ کی ان صفتون کو سنا اور اپنے رب کو اُن اوصاف کے ساتھ پہچانا مگر سارے عرب مین کسی شہری و دیہاتی نے باری تعالیٰ کی کسی ایک صفت کے معنے بھی حضرت سے نہ پوچھے جسطرح کہ نماز اور زکوۃ اور روزہ اور حج اور جہاد وغیرہ سے سوال کرتے تھے امر و نہی کا مطلب پوچھتے تھے یا احوال قیامت و جنت و دوزخ کا حال دریافت کرتے تھے کیونکہ اگر ان مین سے کوئی آدمی بھی کسی ایک شے کا صفات الٰہی مین سے سوال کرتا تو ضرور تھا کہ ہم تک وہ سوال منقول ہوتا جس طرح اور احادیث احکام حلال و حرام و ترغیب و ترہیب و احوال قیامت وغیرہ کی منقول ہوئی ہین بلکہ سب کے سب معنے صفات ازلیہ جیسے علم و قدرت و حیات و ارادہ و سمع و بصر و کلام و جلال و اکرام و جود و انعام و عزت و عظمت وغیرہ کو سمجھ کر گفتگو کرنے سے صفات مین خاموش رہے اسی طرح جو الفاظ ایسے ہین کہ ان کا اطلاق شرع مین اللہ کی ذات پر ہوا ہے جیسے ید وجہ ساق قدم اصبع استوا اتیان نزول وغیرہ ان کو بھی ثابت کرتے رہے اور مماثلت مخلوقات سے نفی کرکے اُن اوصاف کو بلا تشبیہ ثابت رکھا اللہ کی تنزیہ بلا تعطیل کی اور سب کا طرز کلام ایک ہی نہج پر رہا معہذا کسی نے ان مین سے کسی وصف کی تاویل سے تعرض نکیا بلکہ سب کا اعتقاد یہی تھا کہ ان صفتون کو مطابق ورود کے جاری رکھنا چاہیے کسی ایک صحابی کے پاس بھی کوئی استدلال اللہ کی وحدانیت و اثبات نبوت پر کتاب اللہ کے سوا نہ تھا اور نہ کوئی شخص ان مین سے طرق کلامیہ و مسائل فلسفیہ کو پہچانتا تھا چنانچہ صحابہ کا سارا عصر اسی حالت پر گذرا یہانتک کہ اکثر متاخرین متکلمین نے تاویل کی راہ اختیار کی مثلاً استوا سے مراد استیلا اور ید سے قدرت اور وجہ سے ذات ہے اور مراد قدم سے حدیث نار مین قدم بعض مخلوقات الٰہی کا ہے اور بعض نے دوسری طرح اس چیز کے ساتھ تاویل کی ہے جو ذات الٰہی کے مناسب ہے اور اللہ کے نزول سے مراد اس

متشابہات مین مذہب قرن اول

کے حکم یا رحمت یا ملائکہ کا اوترنا ہے اور حثیات کنایہ ہے کثرت اور مبالغہ سے
اور اصبع اور ہلانا اور پھیرنا کنایہ ہے تصرف اور غلبۂ قدرت اور عظمت سے اصلی
معنے مراد نہین تلاش کے بعد معلوم ہوا کہ مسلمانون کے اس باب مین پانچ قول ہین
ایک اعتقاد کرنا موافق مفہوم نبوت کے دوسرے مطلقا سکوت کرنا اُن الفاظ
سے تیسرے ساکت رہنا اُن سے بعد نفی ارادۂ ظاہر کے چوتھے حمل کرنا
اُن کا مجاز پر پانچوین حمل کرنا اُن کا اشتراک پر ماتریدیہ کا مختار یہ ہی کہ متشابہات
کی اصل معلوم ہے اور وصف مجہول ہے اور وصف پر مطلع نہو سکنے کی وجہ سے
اصل کا باطل کرنا جائز نہین اور اشاعرہ کے نزدیک یہ الفاظ مجازات ہین معانی
ظاہری سے اور بعض محققین نے کہا ہے کہ عرب کی روش یہ ہے کہ جب کسی
کے جود و کرم کا وصف بیان کرنا چاہتے ہین تو کہتے ہین اُس کے دونون
ہاتھ فراخ اور کشادہ ہین اگرچہ اُس کے ہاتھ نہون اسطرح کہ کٹ گئے ہین یا بے
ہاتھ پیدا ہوا ہو یا کسی کا وصف سلطنت و ملکداری کے لحاظ سے کرتے ہین تو
کہتے ہین کہ فلان تخت پر بیٹھا اگرچہ وہ تخت پر نہ بیٹھے اور تخت اُس کے پاس
موجود نہو متشابہات قرآن و حدیث کے سمجھنے کے لیے یہ طریق خوب ہے
اس سے کہ تاویل کرین اور کہین کہ مراد ہاتھ سے یہ ہے اور تخت سے یہ
لیکن حق ان مین صورت اول ہے یعنی الفاظ کو اپنے معانی ظاہری پر محمول کرنا
اور ان کی مراد پر ایمان لاکر تفصیل اللہ کے حوالے کرنا اور یہی مذہب صحابہ و تابعین
و ائمہ مجتہدین و محدثین و فقہا و اصولیین محققین کا ہے شیخ الاسلام ذہبی نے سیر النبلا
مین قتیبہ اور علی بن مدینی اور اسحاق بن راہویہ اور مزنی اور ابو حاتم رازی
وغیرہ سے نقل کیا ہے کہ اس قسم کے الفاظ کی تاویل نہین کرتے تھے ظاہری
معانی ہی پر حمل کرتے تھے اور ذہبی نے کتاب العرش مین بھی اس قسم
کے اقوال جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حق جل شانہ عرش پر بلا کیف ہے
صدہا صحابہ و تابعین اور فقہا و محدثین سے نقل کئے ہین اور احادیث نبویہ بھی

مذہب اہل سنت و جماعت

متشابہات کے متعلق صحابہ و محدثین کا مذہب

جو فوقیت رب پر دلالت کرتی ہین ذکر کی ہین - ابو شکور سالمی نے تمہید مین لکھا ہے کہ ایکبار جہم بن صفوان نے امام مالک سے سوال کیا کہ یہ جو قرآن مین ہے الرحمن علی العرش استوی تو اللہ تعالیٰ عرش پر کیونکر قائم ہے اُنھون نے جواب دیا الاستواء غیر مجہول والکیف غیر معقول والایمان بہ واجب والسوال عنہ بدعۃ اور اس کے بعد کہا کہ تو مجھے گمراہ معلوم ہوتا ہے اور سراج الدین علی قصیدہ بدءالامالی مین کہتے ہین ۔

جہم بن صفوان

ورب العرش فوق العرش لکن	بلا وصف التمکن واتصال

یعنی خداوند عرش اوپر عرش کے ہے لیکن ایسا نہین کہ جم کر بیٹھا یا ملنے کے طور سے وہو قول اہل القدر والاعتزال اور یہ یعنی صفت کا باطل کرنا قدریہ اور معتزلہ کا قول ہے اور یہ اُن کی غلطی ہے اسلیے کہ جبکہ خدا نے ید کا لفظ استعمال کیا اور اس کی جگہ قدرت و نعمت نہین لایا تو اس سے معلوم ہوا کہ ید سے اللہ کی مراد یہ دونون معنے نہین بلکہ کچھ اور مقصود ہے اہل قدر ایک فرقہ ہے جو منسوب ہے قدر کی طرف کیونکہ وہ قضا و قدر آلٰہی کے منکر ہین کہتے ہین کہ بندہ اپنے افعال کا آپ خالق ہے قضا و قدر کو اُس مین دخل نہین اور اپنے افعال مین بندہ خدا کا محتاج نہین ہے پہلی جو بدعت زمانہ صحابہ مین نکلی وہ یہی مذہب قدریہ کا ہے تمام معتزلہ اور شیعہ مین سے امامیہ قدریہ ہین معتزلہ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ جب حسن بصری کو یہ خبر پہونچی کہ مسلمانون مین ایک جماعت ایسی پیدا ہوئی ہے کہ کہتے ہین کہ مرتکب کبیرہ نہ بالکل مومن ہے اور نہ بالکل کافر ہے بلکہ وہ ایک منزل مین ہے درمیان منزل ایمان و کفر کے تو اونھون نے کہا ہولاء اعتزلوا عنا یعنی یہ لوگ اجماع اسلام سے کنارہ کش ہو گئے ہین تب وہ فرقہ معتزلہ کہلانے لگا کیونکہ علماے سلف نے اس کلیہ پر اتفاق کر لیا ہے کہ مکلف یا مومن ہے یا کافر پس قول بالواسطہ سراسر اجماع کے مخالف ہے اس تمام گروہ کا رئیس اور پیشواہ اصل ہے جس نے احادیث و اخبار کو

حسن بصری سے سیکھا تھا اور قواعد اعتزال کو عبداللہ بن محمد حنفیہ سے سیکھا اور ۱۳۱ھ میں پیدا ہوا تھا اور ۱۳۱ھ میں مرگیا اہل القدر رد الاعتزال میں عطف خاص کا عام پر ہے کیونکہ کل معتزلہ قدریہ ہین اور کل قدریہ معتزلہ نہین معتزلہ اور امامیہ کہتے ہین کہ اللہ تعالیٰ کی صفات اس کی ذات سے علیحدہ نہین ہین بلکہ ذات اور صفت دونون ایک ہین عین ذات سے سب اوصاف کے کام نکلتے ہین اگر صفات الٰہی کو علیحدہ موجود مانا جاوے تو تعدد آلہ لازم آئے پس انھون نے اس وجہ سے صفات الٰہی کا ابطال کیا ہے کہ بہت سے قدما اور آلہ ثابت نہو جائین اور یہ خیال ان کا سراسر غلط ہے کیونکہ ایک ذات کو قدیم مانکر اس کے لیے کئی صفات قدیمہ ثابت کرنے مین ابطال توحید نہین اور صفات الٰہی کے انکار مین تعطیل لازم آتی ہے اور اسی لیئے یہ لوگ معطلہ بھی کہلاتے ہین کیونکہ اس ذات مقدس کے لیے صفات ثابت نہین کرتے ولکن یدہ صفتہ بلا کیف وغضبہ ورضاہ صفتان من صفاتہ بلا کیف لیکن اللہ کا ہاتھ ایک ایسی صفت ہے جس کی کیفیت معلوم نہین اور اوس کا غصہ اور رضامندی دونون صفتین ایسی ہین جن کی کیفیت مجہول ہے ملا علی قاری کی شرح قصیدہ بدء الامالی اور ابن ہمام حنفی مؤلف فتح القدیر کی مسائرہ اور عبدالعزیز بخاری حنفی کی کتاب کشف الاسرار شرح اصول بزدوی اور ابو شکور حنفی کی تمہید کی عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ مذہب صحابہ وغیر صحابہ ائمہ وغیر ائمہ حنفیہ وغیر حنفیہ سب کا یہ ہے کہ حق جل شانہ کی فوقیت عرش پر اور ید اور وجہ اور غضب اور رضا وغیرہ صفات بلا کیف ہین اور ان سب کی تاویل کرنا صحیح نہین ہے منشاء تاویل کا اسیقدر ہے کہ جب جہمیہ نے اس قسم کی آیات واحادیث سے جسمیت کا خیال کیا تو علما نے انکے الزام واسکات کیلیے تاویل کرنا شروع کیا نہ اس غرض سے کہ یہ معنے ماؤل مراد ہین بلکہ اس غرض سے کہ جسمیت کا شبہہ دفع ہوجائے پس جن آیات واحادیث مین ایسے الفاظ ہین وہ سب معانی ظاہرہ پر محمول ہین اور کیفیات ان سب کی مجہول

معتزلہ امامیہ

معطلہ

مجسمہ

ہین اور اس مین تجسیمت بھی لازم نہین آتی کیونکہ جب کیفیت مجہول کہی گئی اور خیال لیس کمثلہ شے کا بھی رہا اور تنزیہ تام کی گئی تو تجسیمت کسی طرح لازم نہ آئے گی پس مراد الٰہی پر ایمان لانا چاہیئے اور ان کی تاویلات سے سکوت اولے ہے جب شعبی سے حروف مقطعات کے معانی کا سوال کیا گیا تو انھون نے کہا للعلماء سر وللخلفاء سر وللانبیاء سر وللملائکۃ سر وللہ تعالے من بعد ذلک کلہ سر پس علما کو ممکن نہین کہ خلفا کے بھید پر مطلع ہوسکین و علے ہذا القیاس اس لیے کہ عقول ضعیفہ اسرار قویہ کی تحمل نہین ہوسکتین جیسا کہ چمگادڑ کی بینائی نور آفتاب کی برداشت نہین کرسکتی خلاصہ یہ ہے کہ شعبی نے کہا کہ یہ اللہ تعالے کا بھید ہے اس کا سوال نکرنا چاہیے اور یہ جو اس قول کے رد مین کہا ہے کہ اگر اسی طرح ہو تو قرآن معلوم المعنے نہ ہے اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن کے نزول کا فائدہ صرف فہم معانی مین منحصر نہین کہین مجرد ایمان ہی مطلوب ہوتا ہے چنانچہ متشابہات مین یہی منظور ہے اور جس طرح شریعت مین افعال مکلف کی دو قسمین ہین ایک ایسے ہین جن مین حکمت کی وجہ ظاہر ہے مثلاً نماز کہ اس مین معبود کی طاعت اور منعم کا شکر ظاہر ہے اور روزہ کہ نفس و شہوت کمزور کرتا ہے اور زکوۃ کہ اس سے مساکین کی حاجت برآری ہوتی ہے اور عیب بخالت زائل ہوتا ہے دوسرے اس قبیل سے ہین کہ اُن کی حکمت کسی طرح ظاہر نہین ہوسکتی جیسے حج کے اکثر افعال اور تکلیف دونون قسمون کے ساتھ آئی ہے تاکہ مکلفین کے مرتبون مین ان کی بجا آوری سے ترقی پیدا ہو بلکہ قسم ثانی مین کمال انقیاد زیادہ تر ظاہر ہوتا ہے اسی طرح قرآن کے کلمات مین دونون قسمین موجود ہین تاکہ قسم ثانی مین قوت ایمان کا زیادہ ظہور ہو خلق اللہ تعالے الاشیاء اور اللہ تعالی نے تمام چیزونکو پیدا کیا ہے خدا اے تعالے خود قرآن مجید مین فرماتا ہے اللہ خالق کل شیء ہر چیز کو اللہ نے بنایا ہے اور از انجملہ یہ آیت ہے ولقد خلقنا السموات والارض وما بینہما فی ستۃ ایام یعنی اللہ تعالے نے آسمان اور زمین کو اور جس قدر چیزین کہ اُنمین

حروف مقطعات

متشابہات مین صرف ایمان مطلوب ہے

ہین سب کو چھ دن کی مقدار مین پیدا کیا ہے قال اللہ تعالی یا ایہا الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم والذین من قبلکم لعلکم تتقون یعنی اے لوگو تم اپنے رب کی عبادت کرو جسنے تم کو اور اُن کو جو تم سے پہلے تھے پیدا کیا ہے شاید تم ڈرو امام فخر الدین رازی وغیرہ بہت سے مفسرین نے اس آیت سے وجود خالق اشیا پر استدلال کیا ہے عمران بن حصین سے بخاری نے روایت کی ہے کہ آنحضرت نے سوال اہل یمن کے جواب مین کہا کان اللہ ولم یکن شئی قبلہ یعنی ازل مین ایک اللہ تھا اور کوئی چیز اوس کے ساتھ وہان نہ تھی یہ منقولی دلیلین

لقمان حکیم کا استدلال

اس بات پر دلالت کرتی ہین کہ حق جل شانہ نے تمام اشیا کو پیدا کیا ہے لقمان حکیم وجود خدا پر یہ دلیل لایا کرتا تھا کہ بھلا سب چیزین تو مادے سے بنی ہین مادہ کیونکر بنا ایسا تو ممکن نہین کہ خود اُس نے اپنے تئین بنا لیا ہو اس سے ظاہر ہے کہ مادے کا کوئی اور خالق ہے اور ضرور ہے کہ وہ بڑا دانشمند بھی ہو ورنہ جو خود عقل سے خالی ہو وہ آدمی جیسی دانشمند مخلوقات کیونکر پیدا کر سکتا ہے اور قرین قیاس نہین کہ دنیا با این ہمہ عمدگی خود بخود ہوگئی ہو

امام مالک کا استدلال

امام فخر الدین رازی نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ خلیفہ رشید نے اُن سے پوچھا تھا کہ صانع عالم کے وجود پر کیا دلیل ہے انھون نے اُس کے جواب مین اختلاف لغات واصوات ونغمات سے استدلال کیا یعنی یہی ایک الگ الگ ہونا زبانون اور بولیون اور نغمون کا وجود صانع معبود پر دلیل ہے ؎

مرغان چمن بہر صباحے		خوانند ترا اصطلاحے	

امام ابوحنیفہ کا استدلال

امام ابوحنیفہ سے کسی نے کہا تھا کہ وجود باری تعالیٰ پر کیا دلیل ہے انھون نے کہا ذرا مجھکو چھوڑ دو مین ایک امر مین فکرمند ہون جس کا مجھ سے امتحان لیا گیا ہے مجھ سے لوگون نے کہا ہے کہ دریا مین ایک کشتی سامان بھری ہوئی بوجھل ہے اُس مین طرح طرح کے اسباب تجارت ہین کوئی اس کی نگہبانی نہین کرتا ہے نہ اُس کو چلاتا ہے باوجود اس کے وہ کشتی اپنی ذات سے آتی جاتی اور چلتی پھرتی ہے موجون کو چیر پھاڑ کر نکل جاتی ہے جہان کہین چاہتی ہے بدون کسی کے کھینے اور چلانے کے چلتی پھرتی ہے لوگون نے کہا کہ یہ بات تو کوئی عاقل نہین کہے گا امام نے فرمایا افسوس تمھاری عقل پر کہ یہ موجودات

جس مین عالم علوی وسفلی ہے اور یہ اشیاے اشتوار جس پر وہ مشتمل ہے کیا ان کا کوئی صانع نہین ہے قوم متحیر ہوکر رہ گئی حق کی طرف رجوع لائی امام عالی مقام کے ہاتھ پر مسلمان ہوگئی اسی طرح امام شافعی سے کسی نے وجود صانع عالم کا سوال کیا تھا انھون نے کہا کہ اس درخت توت کے پتے کو ذرا دیکھو کہ اس کا مزہ ایک ہے جب کیڑا اس کو کھاتا ہے تو ریشم نکلتا ہے اور شہد کی مکھی کھاتی ہے تو شہد بنتا ہے اور بکری گائے چوپاے کھاتے ہین تو مینگنی اور گوبر بنکر نکلتا ہے اور ہرن چرتے ہین تو مشک ہوجاتا ہے حالانکہ یہ ایک ہی چیز ہے آخر یہ کس کی کاریگری ہے یہی سوال کسی نے امام احمد سے کیا تھا انھون نے کہا کیا یہان کوئی قلعہ مضبوط اور چکنا ہی اس کا نہ کوئی دروازہ ہے نہ راہ ظاہر مین جیسے سفید چاندی باطن مین جیسے خالص سونا ناگہان اس قلعہ کی دیوار پھٹ گئی اس مین سے ایک جاندار سنتا دیکھتا اچھی شکل نمکین آواز کا نکلا اس سے مراد انڈا ہے جس سے پرند پیدا ہوتا ہے یہ چار جواب ہین چار ائمہ مجتہدین مذہب اہل سنت کے ایک سوال کی بابت جس سے وجود خالق اشیا کا مہر نیم روز و ماہ نیم ماہ کی طرح بخوبی ثابت ہوتا ہے بعض اہل علم نے کہا ہی کہ جو شخص تامل کرے گا ان آسمانون مین اور ان کے ارتفاع اور اتساع مین اور بڑے چھوٹے ستارون مین جو چلتے پھرتے یا ٹھہرے ہوئے ہین اور دیکھے گا کہ کس طرح فلک اعظم کے ہمراہ ہر رات دن مین چکر کھاتے ہین اور پھر بھی اپنی خاص چال ڈھال علیحدہ رکھتے ہین اور ان دریاؤن کی طرف نظر کرے گا جو کہ زمین کو ہر طرف سے گھیرے ہوے ہین اور ایک قطر سے دوسرے قطر کی طرف منافع کے لیے کس طرح بہتے ہین اور ان پہاڑون پر خیال کرے گا جو کہ زمین پر رکھے گئے ہین تا کہ اہل زمین قرار و سکون پائین اور ان طرح طرح کے حیوانات اور قسم قسم کی بناتیون اور بوٹیون پر غور کرے گا جن کے مزے اور بو اور شکلین جدا جدا ہین حالانکہ مٹی اور پانی کی طبیعت ایک ہے تو وہ بالیقین وجود خالق اشیا پر اور اسکی قدرت عظیمہ حکمت بالغہ رحمت لطف اور احسان پر جو مخلوق پر مبذول ہے استدلال کرلے گا

امام شافعی کا استدلال

امام احمد کا استدلال

یعنی یہ ساری صنائع - بدائع - طبائع اور منافع اس بات پر دلیل تابان - برہان درخشان اور حجت نمایاں ہیں کہ ان کا کوئی صانع حکیم موجد علیم ہے لامن شئیے مراد اس سے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام اشیا کو بغیر کسی شے کے پیدا کیا ہے شے سے مراد مادہ ہے جو مخلوقات پر سابق ہو امام نے اپنے اس قول سے جتا دیا کہ اللہ تعالیٰ کو ایجاد عالم میں کسی مادے کی ضرورت نہیں پڑی اس نے تمام موجودات کو بغیر مادے کے عدم سے وجود بخشا اگر مادے سے اشیا کو بناتا تو اس کا قدم لازم آتا - واضح ہو کہ جب کوئی یہ کہے کہ خدا نے تمام موجودات کو مخلوق کیا ہے تو اس قول سے دو معنے مراد لیئے جا سکتے ہیں ایک یہ کہ تمام موجودات کو اشکال مختلفہ عنایت فرمائیں اس صورت میں خدائے تعالےٰ اور کوزہ گر سے بہت فرق نہیں ہے اظہار صنعت کے کم وبیش کا فرق ہے اور اس وجہ سے مجرد علت فاعلیہ کی نسبت خدا اور ماسوے اللہ کے درمیان ثابت ہوتی ہے اور بھی علت مادیہ کا وجود قبل خلقت جدیدہ یعنی اشکال بخشی تازہ کے ثابت ہوتا ہے پس اس سبب سے ثابت نہیں ہوتا کہ خدائے تعالےٰ موجودات کا خالق ہے یعنی خدائے تعالےٰ نے کسی شے معدوم کو موجود کر دیا ہے بلکہ اسی قدر کر دکھایا ہے جیسا کہ کوزہ گر مٹی لیکر کوزہ بناتا ہے مٹی کوزے کے لیے علت مادیہ ہے اور کوزہ گر علت فاعلیہ اور اس تمام قول سے یہ نتیجہ مستخرج ہوتا ہے کہ علت مادیہ کو وجود قدیم سے ہے تغیرات صوریہ موجودات کے ظاہری حالات میں ذات باری کو دخل عالم کی ایجاد میں اسی قدر ہے کہ حالت بسیطۂ مادیہ کو صانع ازلی نے صور حسینیہ بخشی ہیں اس جگہ پر یہ گفتگو ہو سکتی ہے کہ آیا اسی ابتدائی بسیطۂ مادیہ میں خود اشکال قبول کر لینے کی صلاحیت حاصل تھی یا یہ کہ کسی اور قوت نے مادۂ بسیطہ کو مختلف خلعت امتیاز پہنائے اور اگر اس مادۂ بسیطہ میں ایسی صلاحیت حاصل تھی تو علت مادیہ اور علت فاعلیہ کا اجتماع ذات واحد میں متصور ہے یعنی اس کا ماحصل یہ ہوا کہ خود مادۂ بسیطہ نے اشکال رنگا رنگ قبول کر لیئے اس صورت میں کسی دوسرے کی دست اندازی موجودات کی پیدائش میں متصور نہیں ہے یعنی اگر ذات باری کو وجود ہو تو ہو مگر پیدائش عالم کو ذات باری سے کسی طرح تعلق نہیں ہے اور دوسری صورت میں خدا کا وجود ثابت ہوتا ہے مگر ذات باری تعالےٰ محتاجی سے

خالی ثابت نہین ہوتی ہو بے شبہہ ایسا خیال خدا تعالیٰ کی نسبت عقائد دینیہ کے خلاف ہے
اگر معنی ثانی پر لحاظ کیجیے تو معدوم سے موجود ہونا سمجھ مین نہین آتا ہلمٹن لکھتا ہے کہ لاشے
سے شے کا منتج ہونا قرین عقل نہین اس صورت مین بھی علت مادیہ کی نسبت گفتگو رہجاتی ہے
اور علت مادیہ کا وجود یا داخل ذات باری تعالےٰ یا خارج ذات باری تعالیٰ متصور ہے
اگر داخل ذات باری کہیے تو ہر طرح علت مادیہ یعنی عالم مادی کا وجود قدیم ثابت ہوگا اگر
اس عالم مادی کو ہیولےٰ کہیے تو معلوم ہوا کہ ہیولےٰ کو ذات باری نے مخلوق نہین کیا ہے
اور اس صورت مین قدیم دو شے ثابت ہوتی ہین ایک علت مادیہ یا ہیولےٰ اور دوسری
ذات باری اس صورت مین بھی ایسے خدا کا وجود ثابت نہین ہوتا جس نے معدومات کو
موجودات کر دکھایا ظاہر ہے کہ علت و معلول کی بحث مین فکر کرنے سے ایک خدشۂ عظیم
پیدا ہوتا ہے اور جس قدر اس مین خوض کو راہ دی جاتی ہے اُسی قدر یہ معلوم ہوتا ہے
کہ علت مادیہ کو وجود قدیم سے ہے اور وجود مادہ کا فنا ہو جانا بھی قیاس انسانی سے باہر ہے
یعنی یہ ممکن ہے کہ زمین آفتاب سیارے صور ہاے موجودہ کے مقید نہ ہین مگر ان کا یا ان کے
کسی جزو صغیر کا فنا ہو جانا محال معلوم ہوتا ہے پس تقریر بالا سے سمجھنا چاہیئے کہ تغیرات محسوسہ
تو البتہ ظہور مین آیا کرتے ہین مگر فناے مادہ کو کسی طرح ظہور نہین ہو سکتا مثلاً اگر ایک ٹکڑا
موم کا مدور شکل کا ہو پھر کسی طرح سے مربع ہو جائے یا جلکر خرچ تو اس تغیر سے کوئی
تغیر حقیقی مادہ موم مین واقع نہو گا یعنی فناے مادہ کا کسیطرح ظہور نہین ہو سکتا جب
حالت یہ ہے کہ علت مادیہ کا وجود قدیم ثابت ہوتا ہے تو پھر وجود باری تعالےٰ کی
برابر قدامت مین علت مادیہ ثابت ہو جاتی ہے اور خلق موجودات مین خداے تعالیٰ
علت مادیہ کا محتاج ثابت ہوتا ہے حالانکہ ذات باری تعالےٰ عقائد دینی کی رو سے
تمام اقسام کی محتاجی سے منزہ متصور ہے۔ ظاہر ہے کہ اگر ذات باری تعالیٰ کی محتاجی
ثابت ہو تو ذات باری تعالیٰ کو حقیقی طور پر خالق کہنا بھی صحیح نہو اس حالت مین اگر خالق
کی عوض خداے تعالےٰ کو صانع کہین تو صانع کہنا درست ہو گا پھر تمام بحث کا خلاصہ
یہ ہو گا کہ خداوند تعالےٰ کی قدرت صور جسمیہ تک محدود ہے خداوند تعالےٰ

فنا مادہ

کا دسترس ہیولے یعنی مادہ اولین کی پیدائش پر نہین ہے ظاہر ہے کہ یہ قول خلاف عقائد اسلام اور دوسرے موحدین کے ہے پس اثبات خدا مین ایسی دلیلین پیش کرنا جو علت ومعلول کی بحث پر مبنی ہوتی ہین ایسے خدا کا وجود ثابت کرنے کو کافی نہین ہین جو خدا کہ اہل اسلام اور دوسرے موحدین کا مذکور دین ہے البتہ قول بالا یعنی علت ومعلول کی بحث سے کوئی اور مذہب جو خلاف عقائد اسلام اور دوسرے موحدین کے ہے ثابت ہو سکتا ہے یعنی مذہب دہریہ کو سر اوٹھانے کا موقع ملتا ہے مگر کوئی ایسا مذہب حق ثابت نہین ہوتا جس کا تقاضا یہ ہو کہ انسان یہ سمجھے کہ خداوند تعالےٰ عالم کا ایجاد کرنے والا ہے اور وہ ایجاد وتخلیق عالم مین کسی شے کا محتاج نہین لیکن انکار ہیولے سے علت مادیہ کی بدولت جو آفت پیدا ہوتی ہے دور ہو جاتی ہے۔ اجسام عالم مین جو چیز انفصال قبول کرتی ہے اُسے حکماے یونان کی اصطلاح مین ہیولےٰ کہتے ہین اسی کو مادہ بھی ولتے ہین اور اس اتصال کو صورت جسمیہ کہتے ہین اور صورت ہیولےٰ مین حلول کیے ہوے ہے کہ اشارہ ایک کی طرف عین اشارہ دوسرے کی طرف ہے جب انواع اجسام پر اتصال اور انفصال وارد ہوتے ہین تو ہیولےٰ انفصال قبول کرتا ہے اور صورت جسمیہ اتصال اگر کوئی کہے کہ ایک ہی چیز ہے کہ وہی اتصال قبول کرتی ہے اور وہی انفصال تو جواب اس کا یہ ہے کہ کوئی شے اپنی ضد کو قبول نہین کر سکتی کیونکہ قابل کے واسطے ضرور ہے کہ وہ وجود مقبول کے ساتھ موجود ہو اور کوئی چیز اپنی ضد کے ساتھ موجود نہین ہو سکتی پس لازم آیا کہ جسم مین جو جزو متصل ہے وہ غیر ہے اُس جزو سے جو انفصال کا قابل ہے اور اسی جزو غیر سے ہم ہیولےٰ مراد لیتے ہین اور جزو پیوستہ کو صورت جسمیہ کہتے ہین متکلمین نے ہیولےٰ کے ابطال مین کہا ہے کہ بالفرض اگر ہیولےٰ کا وجود تسلیم کر لیا جائے تو اُس کا موجود ہونا دو حال سے خالی نہوگا یا تو وہ کسی حیز مین موجود ہوگا یا حیز مین موجود نہوگا اور حیز مین ہونے کی صورت مین بھی اس کے لئے دو حالتون مین سے کسی ایک کا ہونا ضرور ہے ایک یہ کہ وہ مستقل طور پر یعنی بذات خود

اُس حیز مین ہوگا دوسرے یہ کہ مستقل طور پر اس حیز مین نہو گا مستقل طور پر ہونے کی صورت مین تو ہیولے کی جسمیت لازم آتی ہے اس لیے کہ جبکہ ہیولے متحیز بالذات ہوگا تو اس صورت مین وہ ایسا جوہر ہوگا جو جہات مین ممتد ہوتا ہے اور جسم کے یہی معنی ہین خلاصہ یہ ہے کہ ہیولے کے متحیز بالذات وبالاستقلال ہونے کی صورت مین جسم ہونا لازم آتا ہے پس اس صورت مین ہیولے صورت جسمیہ کے مثل ہوگا پھر صورت جسمیہ اُس مین کیسے حلول کرسکتی ہے اور دوسری صورت مین یعنی ہیولے حیز مین بالذات وبالاستقلال موجود نہو بلکہ صورت جسمیہ کے طفیل اور ہمراہی اور متابعت سے حیز مین آیا ہو تو اس تقدیر پر ہیولے جوہر یعنی اپنی ذات سے خود قائم و موجود نہو گا بلکہ وہ ایک صفت یعنی عرض ہوگا صورت جسمیہ مین حلول کئے ہوے اور صورت مذکورہ کا تحیز مین تابع ہوگا حالانکہ فلاسفہ اس کو جوہر اور صورت جسمیہ کا محل قرار دیتے ہین اور اگر یہ کہین کہ ہیولے کسی حیز مین نہ بالذات اور نہ بالتبع موجود ہے تو اس صورت مین یہ لازم آتا ہے کہ وہ صورت جسمیہ کا محل نہو کیونکہ صورت جسمیہ کا محل اُس کو اس وجہ سے قرار دیا ہے کہ صورت کو اُس مین حلول کرنے سے تخصیص حاصل ہو جاتی ہے اور جو چیز کسی طرح متحیز نہین ہوتی وہ امورات معقولی مین سے شمار پاتی ہی جس کو کسی طرح نہ حیز سے تعلق حاصل ہوتا ہے نہ اختصاص انکا وجود صرف ذہن مین ہوتا ہے تو پھر یہ قول کیسے صحیح ہوسکتا ہے کہ صورت جسمیہ متحیزہ بالذات نے ایک ایسے امر معقول مین حلول کیا ہے جس کو نہ حیز سے تعلق حاصل ہے نہ اختصاص کیونکہ متحیز چیز کے محل بننے کی وہی چیز قابلیت رکھتی ہے جو خود بھی متحیز ہو اور جو صرف امر ذہنی ہو اسمین کسی ایسی چیز کا حلول جو بذات خود متحیز ہو بعید ہے نتیجہ اس دلیل کا یہ نکلا کہ ہیولے کوئی چیز نہین اور دوسری دلیل بطلان ہیولے اور جسم کے اس سے مرکب ہونے پر یہ ہے کہ اگر جسم ہیولے اور صورت سے مرکب ہو تو جب کوئی جسم کو سمجھے اور جانے اور معلوم کرے تو اُس کو ان دونون اجزا کا بھی تعقل ہو جایا کرے اور کسی طرح دلیل لانے اور غور و فکر کرنے کی احتیاج واقع نہو جس طرح صاف اور ظاہر طور پر جسم متعقل ہوتا ہے اسی طرح ہیولے بھی متعقل ہو جایا کرے حالانکہ ایسا نہین ہے جسم کو ہر ایک جانتا پہچانتا ہے اور ہیولے کو کوئی نہین جانتا وہی لوگ اُس کے وجود سے

جسم اجزاے لاتیجزی سے مرکب ہے

واقفیت رکھتے ہین جو مدرسون مین حکما کے اقوال پڑھتے رہتے ہین مدرسے کے طلبا کے سوا کسی اور آدمی سے پوچھو تو وہ یہ بھی نہین جانے گا کہ ہیولے کس جانور کا نام ہے اور کہان رہتا ہے اگر ہیولے جسم کا جزو ہوتا ہو جسطرح اُس کے حالات سے طلبائے مدرسہ خبر رکھتے ہین ویسا ہی ہر ایک آدمی اُس کے وجود سے خبردار ہوتا بلکہ جو کتابون مین اس کے دلائل پڑھتے ہین وہ بھی وجود ہیولے کو اچھی طرح نہین بتا سکتے مشاہدہ تو بہت دور ہے صرف اُن کے دماغ مین اُس کے خیالات پیچیدہ ہوتے ہین ان دونون دلیلون سے معلوم ہوا کہ ہیولے محض ایک خیالی بات ہے حقیقت مین اُس کا وجود نہین جسم کی ترکیب اجزاے لاتیجزی سے ہے مثبتین ہیولے اور جزو لاتیجزی دونون کے دلائل باہم ٹکرا کر کچھ ایسے مشکوک ہو گئے ہین کہ کوئی صحیح نتیجہ اُن سے اخذ نہین ہو سکتا مگر بہر صورت اہل اسلام پر واجب ہے کہ خاص اس مسئلے مین فلاسفہ یونان کے اقوال کی تبعیت نکرین تردید کے درپے رہین تا کہ قدم عالم اور نفی حشر اجساد اور دوام حرکات افلاک اور امتناع خرق والتیام افلاک وغیرہ سے جو اثبات ہیولے اور صورت پر مبنی ہین نجات حاصل رہے **وکان اللہ تعالیٰ عالما فی الازل بالاشیاء قبل کونہا وھو الذی قدر الاشیاء وقضاہا** اور اللہ تعالے قدیم سے تمام اشیا کو اُن کی پیدائش سے قبل جاننے والا ہے کیونکہ اُسی نے تمام اشیا کو بنایا ہے تو جو ذات پاک ایسی ہے کہ اشیا کو ایجاد کرتی اور بناتی ہے اُس کو ضرور اُن کی پیدائش سے قبل اُن کا علم ہوگا کیونکہ پہلے سے جانے بغیر اشیا کی ایجاد و تدبیر کیسے ہو سکتی ہے امامیہ مین سے فرقہ نعمانیہ کہتا ہے کہ اللہ کو اشیا کے پیدا کرنے سے قبل اُن کا علم نہین ہوتا اور سارے حکمیہ کہ امامیہ مین کا ایک فرقہ ہے اور اثنا عشریہ مین سے بہت سے علما جیسے صاحب کنز العرفان بھی کہتے ہین کہ اللہ کو جزئیات کا علم وقوع سے قبل نہین ہوتا اور یہ بالکل کلام اللہ و رسول و ائمہ کے مخالف ہے اللہ سورہ طلاق مین کہتا ہے ان اللہ احاط بکل شیئ علما یعنی اللہ کا علم تمام چیزون کو محیط ہے سورہ بقرہ مین ہے اعلموا ان اللہ بکل شیئ علیم یعنے جان لو کہ اللہ ہر چیز کو جانتا ہے سورہ حدید مین ہے ما اصاب من مصیبة فی الارض

ولا فی انفسکم الا فی کتاب من قبل ان نبرأها یعنے کوئی آفت ملک مین نہین پڑی اور
نہ خود تم مین پڑی مگر وہ کتاب مین پہلے اس سے کہ ہم اُس کو پیدا کرین لکھی ہے سورۂ
قمر مین ہے وکل شیئ فعلوہ فی الزبر وکل صغیر وکبیر مستطر یعنے جو چیز کہ اُنھون نے کی وہ
دفترون مین لکھی گئی ہے اور چھوٹا بڑا لکھا ہوا ہے سنہ ایک قبل الہجرت مین خسرو پرویز شاہ
ایران نے اپنے خراجگذار خراسان کے بادشاہ شہرزاد کو سپہ سالار مقرر کرکے روم پر لشکرکشی کی
جس نے رومیون کی قوت کو برباد کردیا اور انطاکیہ اور شام اور قدس شریف کے اطراف سے
دین عیسوی کو مٹا کر اُس کی جگہ شرک یعنی دین مجوس کو پھیلانے کا ارادہ کرلیا تھا چونکہ
اہل روم کا مذہب عیسوی تھا اور وہ لوگ بوجہ اہل کتاب ہونے کے مسلمانون کے مذہب کے
زیادہ تر قریب تھے اس لیے مشرکین عرب بہ نسبت عیسائیون کے اہل ایران کو زیادہ پسند کرتے
تھے اور جس قدر ایران روم پر غالب ہوتا تھا مشرکین قریش مسلمانون کو چڑاتے اور کہتے
تھے کہ ہمارے بھائی یعنی مجوسی تمھارے بھائیون یعنی اہل روم پر غالب ہوتے جاتے ہین
عنقریب ہم بھی تم پر اسی طرح غالب آئینگے مسلمان ان خبرون اور باتون سے مکدر
ہوتے تھے خدا ے تعالیٰ نے مسلمانون کو بشارت دی الم غلبت الروم فی ادنی الارض
وھم من بعد غلبھم سیغلبون فی بضع سنین یعنی اہل روم ایک بہت قریبی ملک سے دب گئے ہین
اور وہ اُس دبنے کے بعد جلدی کئی برس مین غالب ہوجائینگے روم کے فارس پر غالب
آنے کی خبر کئی برس پیشتر ہی منجانب اللہ علیہ اہل روم کی بشارت سنکر مسلمان خوش ہوے
مشرکین عرب نے اس پیشین گوئی کی تکذیب کی جس پر حضرت ابوبکر صدیقؓ اور ابی بن خلف
ایک مشرک مین یہ شرط ہوئی کہ اگر دس سال کے اندر رومی ایران پر غالب آجائین تو
سو اونٹ ابی بن خلف حضرت صدیق کو دے اور اگر ان دس برسون مین اہل روم غالب
نہ آئین تو حضرت ابوبکر صدیقؓ سو اونٹ ابی بن خلف کو دین اس آیت کے نزول سے
سات برس کے بعد رومیون نے ایرانیون پر ایسی فتح حاصل کی کہ اپنی سابقہ ہزیمت کو
فراموش کرگئے اور نصیبین تک تمام ملک زردشتیون کے ہاتھ سے نکال لیا ابی بن خلف
مرچکا تھا مگر ابوبکر صدیقؓ نے اُس کے وارثون سے سو اونٹون کا دعوے کیا جنھون نے

حضرت صدیقؓ کا شرط جیتنا

سو اونٹ صدیق اکبر کو دیے اور رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت کے موافق وہ سب اونٹ فقرا اور مساکین کو تقسیم کر دیے گئے اور قرآن مین جا بجا اہل جنت و دوزخ کا ذکر ہے اور مصحف فاطمہ رض مین بھی اخبار زمانہ آیندہ بھرے پڑے ہین اور پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم اور اہلبیت نے زمانہ آیندہ کی بہت سی خبرین دی ہین اور ان جھگڑون اور فسادون کے حالات جو ہونے والے تھے بیان کیے ہین ظاہر ہے کہ پیغمبر اور اہل بیت کا علم وحی و الہام سے ماخوذ ہے اور جو آیات ایسی ہین کہ ظاہر حدوث علم الٰہی پر وقت حادث ہونے اشیا کے دلالت کرتی ہین جیسے سورۂ آل عمران مین ہے ام حسبتم ان تدخلوا الجنۃ ولما یعلم اللہ الذین جاھدوا منکم ویعلم الصابرین کیا تم کو خیال ہے کہ جنت مین داخل ہو جاؤ گے اور اللہ نے ان لوگون کو اب تک معلوم نہین کیا جو تم مین سے لڑنے والے ہین اور معلوم کرے ثابت رہنے والون کو اسی طرح جن آیات مین امتحان اور جانچ کا ذکر ہے چنانچہ سورۂ مائدہ مین آیا ہے ولو شاء اللہ لجعلکم امۃ واحدۃ ولکن لیبلوکم فی ما اتاکم اگر اللہ چاہتا تو تم کو ایک دین پر کرتا لیکن تم کو آزمانا چاہتا ہے اور سورہ ملک مین ہے وھو علی کل شیئ قدیر الذی خلق الموت والحیاۃ لیبلوکم ایکم احسن عملا وہ ہر چیز پر قادر ہے جس نے بنایا مرنا جینا تاکہ تم کو جانچے کہ تم مین کون اچھا کام کرتا ہے ان سے حدوث علم الٰہی پر وقت حادث ہونے اشیا کے استدلال کرنا درست نہین اس لیے کہ اس علم سے کشف حال اور خارج مین تمیز ہو جانا مراد ہے نہ معنی حقیقی اور دلیل اس پر یہ ہے کہ شے کا ایجاد کرنا بدون علم اس شے کے محال ہے قرآن مین اللہ خود فرماتا ہے الا یعلم من خلق وھو اللطیف الخبیر بھلا وہ نہ جانے جس نے پیدا کیا ہے اور وہی بھید ونکو جانتا ہے اور خود کتب شیعہ مین ائمہ سے مروی ہے کہ جو کوئی ایسا اعتقاد کرے اللہ اس کو رسوا کرے اللہ کا علم ہر چیز پر اس کے وجود سے قبل محیط ہے چنانچہ علی بن ابراہیم قمی اثنا عشری نے منصور بن حازم عن ابی عبد اللہ جعفر بن محمد صادق سے روایت کی ہے قال سالتہ ہل یکون شیئا الیوم لم یکن فی علم اللہ بالامس قال لا من قال ہذا فاخزاہ اللہ قلت ارایت ما کان وما ہو کائن الی یوم

القیامۃ الیس قد علم اللہ بالامس قال بلے قبل ان یخلق الخلق کہا مینے امام موصوف سے دریافت کیا کہ آج کے دن کوئی ایسی چیز موجود ہو سکتی ہے جو کل اللہ کے علم مین نہ بھی کہا نہین جو ایسی بات کہے اللہ اسے رسوا کرے مینے کہا کیا آپ اس بات کو جانتے ہین کہ وہ شئے جو ہو چکی اور قیامت تک ہونے والی ہے وہ کل اللہ کے علم مین نہ بھی فرمایا ہان اللہ کے علم مین مخلوق کو پیدا کرنے سے قبل ہے اور اہل بیت سے مروی ہے علمہ تعالے با لشئے قبل کونہ کعلمہ تعالے بعد کونہ یعنی خدا کا علم ہر شئے پر اس کے پیدا ہونے سے قبل ایسا ہے جیسا کہ اس شئے کے پیدا ہونے کے بعد ہے پس جو کچھ ہو رہا ہے اور ہوا ہے اور ہوگا سب کو ذرا ذرا سی تفصیل سے روز ازل مین جان لیا تھا کہ فلان وقت فلان شخص یہ کام کرے گا اور فلان وقت مین یہ کچھ ہوگا پس بعض فلاسفہ کا یہ عقیدہ کہ اللہ تعالے زید و عمرو وغیرہ جزئیات کو علے وجہ الکلی عام طور سے جانتا ہے اور تفصیل سے اُن کو اوقات مخصوصہ و حالات مخصوصہ مین نہین جانتا بالکل غلط ہے اور وجہ تغلیط ہم آگے چلکر بیان کرین گے ولا یکون فی الدنیا ولا فی الآخرۃ شیئ الا بمشیتہ اور دنیا و آخرت کی ہر شئے اس کی مشیت سے ہے ارادہ اور مشیت یہ دونون لفظ عرف اور صناعت دونون کے اعتبار سے مترادف ہین کہ دونون سے احد المقدورین کا خاص کرنا مراد ہوتا ہے مشیت ایسی صفت ہے کہ شئے کے وجود اور عدم کو وقت معہود مین اس کی وجہ سے تخصیص حاصل ہوتی ہے دونون جہان مین سے کوئی چیز اُس کی مشیت سے باہر نہین ہے جب تک وہ نہ چاہے کوئی چیز عدم سے وجود مین نہ آئے کیونکہ اُس کی قدرت کی نسبت ممکن کے وجود اور عدم دونون کے ساتھ برابر ہے پس ایک ایسی صفت کا ہونا بھی ضرور ہے کہ وہ عدم پر وجود کو ترجیح دے اور وہی صفت مشیت ہے وعلمہ اور دنیا و آخرت کی ہر ایک چیز اُسّ کے علم سے ہے بعض کہتے ہین کہ اللہ تعالی صرف اپنی ذات کو جانتا ہے دوسری اشیا کا اس کو علم نہین کیونکہ ایک شئے کا جو علم ہوتا ہے وہ جدا ہوتا ہے دوسری شئے کے علم سے یعنی ہر چیز کا علم علیحدہ ہوتا ہے ایک ہی علم سے کل چیزین معلوم نہین ہوتین اگر ایسا ہوتا کہ ایک ہی علم سب جگہ کام دے سکتا تو جو شخص ایک

[illegible]

چیز کو جان لیتا اسی علم کے ذریعہ سے دوسری چیزون کو بھی جان سکتا اور یہ بات غلط ہے تو صحیح یہ ہے کہ ہر شے کا علم جدا جدا ہوگا پھر اگر اللہ تعالے کو اپنی ذات کے سوا غیر کا بھی علم ہوگا تو ہر معلوم کے واسطے علیحدہ علیحدہ علم درکار ہوگا اور معلومات غیر متناہی ہین تو انکے علم بھی غیر متناہی ہون گے اور اللہ تعالیٰ کی ذات مین غیر متناہی علوم جمع ہون گے اور یہ باطل ہے جواب اس شبہہ کا یہ ہے کہ معلومات کے غیر متناہی ہونے سے علوم کا غیر متناہی ہونا واجب نہین ہے بلکہ معلوم کی کثرت کے ساتھ ایک ہی علم کے تعلقات کثیر ہو جاتے ہین وہی علم ہوتا ہے کہ اُس کو ہر شے کے ساتھ علیحدہ علیحدہ تعلق پیدا ہو جاتا ہے اور تعلقات کے غیر متناہی ہونے سے محال لازم نہین آتا کیونکہ یہ امور اعتباری اور فرضی ہین البتہ امور موجودہ اور واقعی کا غیر متناہی ہونا محال ہی وقضایہٗ وقدرہ اور دنیا و آخرت کی ہر ایک چیز اس کی قضا و قدر سے ہے اب یہان یہ شبہہ ہوتا ہے کہ تقدیرات تو سب ازلی ہین یعنی جو کچھ ابتدا سے قیامت تک ہونے والا ہے وہ سب روز ازل سے مقرر ہو چکا ہے جس کے حق مین مقرر ہو گیا کہ یہ شقی یعنی بدبخت ہے وہ ویسا ہی ہوگا اور جسکو سعید یعنی نیکبخت لکھدیا ہے وہ ویسا ہی ہوگا جس کو جہنمی لکھدیا وہ جہنمی ہوگا جس کو جنتی لکھدیا وہ جنتی ہوگا پس اس ریاضت اور عبادت سے حاصل کیا ہے تقدیر الٰہی بدل ہی نہین سکتی جواب اسکا یہ ہے کہ یہی سمجھ آدمی کی ہلاکت کا باعث ہے اور بدبخت ہونے کی پہچان ہے کہ یہ خدشہ اور شبہہ اُس کے دل مین جم جاتا ہے وہ یہ سمجھتا ہے کہ مین ازل مین گناہ گار اور بدکردار لکھ گیا ہون پھر گنا ہون سے کیونکر بچون اور اس کی مثال یہ ہے کہ مثلاً اللہ نے جسکے حق مین یہ تقدیر کیا ہے کہ یہ شخص بھوک سے مرجاے گا اسکی نشانی یہ ہے کہ اس کے دلمین یہ بات گڑھ جائیگی کہ خدا کے ہان سے تو میرے حق مین یہ حکم ہو ہی چکا ہے کہ مین بھوک سے مرجاؤن گا پھر مجھے کھانے پینے سے کیا حاصل یہ سمجھ کر وہ نہ کچھ کھاے گا نہ پیئیگا اور بھوک پیاس کے مارے مرجاے گا یا کوئی کہے کہ میرے حق مین اللہ کے ہان سے یہ حکم ہو چکا ہے کہ مین مفلس رہون پھر مجھے کھیتی کرنے سے کیا حاصل ہے یہ سمجھ کر نہ جوتے گا نہ بوئے گا اور تمام عمر محتاجی مین بسر کرے گا اسی طرح اللہ نے جس کے حق مین نیک بخت ہونے کا ازل مین حکم فرمایا ہی

یعنی اُس کے دولت مند ہونے کا حکم لکھا ہے وہ ضرور کھیتی کرے گا بس یہی محنت اور مشقت کرنا اور سامان بہم پہونچانا اُس کے دل مین جم جاے گا اور اسی عنوان سے وہ دولتمند ہوکر آپ کھاے گا لوگون کو کھلاے گا اور سب سامان اس کے لئے مہیا ہو جائین گے عادت الٰہی یون ہی جاری ہے کہ ہر طرح کے امور و مقاصد کے واسطے اسباب ہونا چاہیے بے واسطۂ اسباب کوئی کام نہین ہوتا جیسے افعال آدمی سے ظہور مین آئین وہ اُنھین سے اپنی نیک بختی کو جان لے اگر اُس کو پڑھنے لکھنے اور عبادت کرنے کا شوق ہو تو وہ جان لے کہ یہی نیک بخت ہونے کی علامت ہے بشرطیکہ پوری محنت کی جاے اور اگر کاہلی و سُستی اُس پر غالب ہو اور نماز وغیرہ عبادت کی طرف رغبت نہو اور برے کامون مین جی لگے اور وہی خوش آئین اور سمجھ مین یہ آئے کہ یہ باتین تو ازل سے میری قسمت مین لکھ گئی ہین پھر مین اس کے خلاف کیونکر کرون تو جان لے کہ یہی اُسکی سمجھ اور اُسکا اچھے کامون سے کنارہ کرنا برے کامون کی طرف رغبت ہونا اس کے بدنصیب اور بدبخت ہونے کی علامت ہے اگر وہ ان سب باتون کو اچھی طرح سمجھ کر خیال کرے تو یہ سب شبہے اُس کے دل سے مٹ جائین اور وہ راہ پر آجاے اور سمجھے کہ شرع اور عقل متحد ہے وکتبہ فی اللوح المحفوظ اور دینا و آخرت کی تمام چیزین اللہ کے لوح محفوظ مین لکھنے سے ہین کتب بالفتح لکھنے کو کہتے ہین عبداللہ بن عمر سے مسلم نے روایت کی ہے کہ جناب سرور کائنات نے فرمایا کتب اللہ مقادیر الخلائق قبل ان یخلق السموات والارض یعنے اللہ نے آسمانون اور زمینون کی پیدائش سے قبل مخلوقات کی تقدیرین لکھین اور عبادہ بن صامت سے ترمذی نے روایت کی ہے کہ حضرت نے فرمایا ان اول ما خلق اللہ القلم فقال لہ اکتب قال ما اکتب قال اکتب القدر فکتب ما کان وما ہو کائن الی الابد یعنے جو چیز پہلے پہل اللہ نے پیدا کی وہ قلم ہے اللہ نے قلم سے فرمایا کہ لکھ اس نے عرض کیا کیا لکھون فرمایا تقدیر لکھ بس اس نے جو چیز ہو چکی تھی اور جو آئندہ ہونے والی تھی سب کو لکھا اور آپ قلم کو کوئی قلم واسطی اور لوح کو تختی نہ سمجھئے گا لوح سے مراد اس عالم حس یعنی عالم عنصری کا دوسرا پہلو ہے جس کو عالم مثال کہتے ہین اول ہر چیز کی اصل

نیک نصیب کرکے کی علامتین ہین

لوح محفوظ عالم مثال

اسی عالم مین پیدا ہوتی ہے پھر اس عالم حس مین جو کچھ ظاہر ہوتا ہے اسی کا ظل اور اسی کے مطابق ظاہر ہوتا ہے کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ مؤثر اور متاثر مین مناسبت ہونی چاہئے پس باری تعالےٰ کا اثر اولی سلسلہ عالم مثال ہے کہ جن کو مثل افلاطونیہ کہتے ہین الغرض یہ محسوس چیزین ذہن کے آثار و اظلال ہین اور اسی لئے جو بات کہ عالم ظہور مین آنے والی ہوتی ہے کبھی ظاہر ہونے سے پہلے خواب مین یا کبھی اصحاب نفوس قدسیہ کو حالت بیداری مین اصلی صورت پر دکھائی دیجاتی ہے اور کبھی عالم بیہوشی یا غشی یا نزع روح کے وقت جبکہ روح کی توجہ جسم سے کم ہو جاتی ہے اور عالم بالا کی طرف رجوع کرتی ہے وہان کی چیزین اُس کے آئینہ دل پر منعکس ہو جاتی ہین بعض آیات اور بہت سی احادیث صحیحہ اس عالم کے وجود پر دلالت کرتی ہین اس عالم مین اعمال و اقوال وغیرہ اشیا اپنی مناسب ایک صورت خاص مین متشکل ہوتی ہین اور اس عالم مین بیشتر اشیا موجود ہو چکی ہین تب اس عالم عنصری مین اسی کے مطابق ظاہر ہوتی ہین لکن گتبہ بالوصف لا بالحکم لیکن اشیا کو اللہ کا لکھنا وصف کیساتھ تھا نہ حکم کے ساتھ وصف کے ساتھ لکھنے سے یہ مطلب ہے کہ اللہ نے یون لکھا ہے کہ فلان فلان آدمی فلان چیز برائی بھلائی کی ان صفتون کے ساتھ فلان زمان اور فلان مکان مین اپنے اختیار سے کریگا نہ اس طرح پر لکھا ہے کہ فلان یہ کام کر اور فلان یہ کام کر اور زید ایمان لا اور عمرو کفر کر کیونکہ اگر ایسا لکھتا تو ہر شخص موافق اس کے لکھنے کے ویسا ہی کرنے پر مجبور ہوتا زید ایمان لانے پر مجبور رہتا اور عمرو کفر کرنے پر مجبور رہوتا کیونکہ اللہ کا حکم ٹل نہین سکتا جس کے وقوع کے واسطے وہ لکھتا وہ کام ضرور وقوع مین آتا بلکہ اس نے اس طرح لکھا ہے کہ فلان اپنے اختیار و قدرت سے ایمان لائے گا اور ایمان کا ارادہ کرے گا کفر کا ارادہ نہین کرے گا اور فلان شخص اپنے اختیار و قدرت سے کافر ہوگا اور کفر کا ارادہ کرے گا ایمان کا ارادہ نہ کرے گا پس اس قول سے مراد یہ ہے کہ بندون کے افعال مین جبر نہین ہے جبریہ کا مذہب باطل ہے اور بعض نے اس قول کی اس طرح تقریر کی ہے کہ لا بالوصف سے مراد یہ ہے کہ لکھنے کے وقت چونکہ

اشیا موجود نہ تھیں تو ان کو لوح محفوظ میں اس طرح لکھوایا کہ اشیا موافق قضا و قدر کے ہوں گی، اور لا بالامر سے یہ مطلب ہے کہ اللہ نے اشیا کی نسبت یوں نہیں لکھوایا کہ موافق قضا و قدر کے ہو جاؤ کیونکہ اس طرح لکھوانا امر ہے اور امر کے بعد کل اشیا موجود ہو جاتیں کیونکہ خالق عالم کے امر ایجادی سے مخلوق کا تخلف محال ہے اور اسی جگہ سے تقدیر پر ایمان لانا ضرور ہوا کہ جو کچھ ظاہر ہونے والا ہے وہ ہو چکا ہے اسی کے مطابق ظاہر کر رہے گا بندہ محض کاسب یا سبب ہے کہ جس کی وجہ سے ثواب و عقاب مدح و ذم کا مستحق ہے والقضاء والقدر (قضا اس فعل کو کہتے ہیں جس میں مضبوطی زیادہ ہو چنانچہ حم سجدہ میں ہے فقضٰهن سبع سموات فی یومین اور سورۂ بنی اسرائیل میں ہے وقضٰی ربک ان لا تعبدوا الا ایاہ پس قضا صفات فعلیہ سے ہوگی اور قدر کے معنے ہیں مقرر کرنا حق تعالےٰ کا ہر چیز کو اس کے مرتبے میں کہ اس طرح پائی جائے گی اور بعض نے کہا ہے کہ قدر مخلوق کا اس طور سے اندازہ کرنا ہے کہ اس اندازے پر حسن و قبح اور نفع و ضرر اور عذاب و ثواب اور زمانی و مکانی ہونا اس مخلوق کا مترتب ہو مسئلہ قضا و قدر میں بڑا اختلاف ہے شارح مواقف کا قول ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک قضا عبارت ہے اللہ تعالےٰ کے ارادۂ ازلی سے جو اشیا کے ساتھ متعلق ہوتا ہے جس طور پر کہ وہ ہیں اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ صفات ذات میں سے ہے مگر صفات فعل میں شمار کرنا چاہیئے تاکہ تکرار صفات لازم نہ آئے اور قدر ان کے نزدیک ایجاد کرنا اشیا کا ہے ان کی ذات اور احوال کا ایک اندازہ معین کر کے اور ملا علی قاری یہ کہتے ہیں کہ قضا سے مراد اللہ تعالےٰ کا حکم اجمالی ہے اور قدر سے مراد حکم تفصیلی ہے جسکا مطلب یہ ہے کہ لوح محفوظ میں جمیع موجودات کے اجمالاً موجود ہونے کو قضا کہتے ہیں اور تفصیل قضاے سابق کا نام قدر ہے یعنے قضا کے موافق جب یکے بعد دیگرے اشیاے عالم وجود میں پیدا ہوئیں یہ قدر ہے اور فلاسفہ کہتے ہیں کہ قضا اس حالت کے جان لینے کا نام ہے جس سے عمدہ انتظام کے ساتھ اشیا کو وجود حاصل ہو اور ان کی اصطلاح میں اس کا نام عنایت ہے اور اسی عنایت تامہ یہ فیضان ہے کہ اشیا کے وجود کی انتظامی کیفیت احسن وجوہ پر ہوتی ہے اور تمام وجوہ ممکنہ میں سے خاص اسی وجہ کے ساتھ وجود ممکنات منسوب ہے اور قدر عبارت ہے

قضا و قدر

اشاعرہ

عنایت

اشیا کو وجود خارجی بذریعہ اُن کے اسباب کے مطابق قضا کے بخشنے سے یعنی قدر
کو قضا کے ساتھ موافقت ضرور ہوتی ہے خلاصہ یہ ہے کہ فلاسفہ کے نزدیک ارادہٗ
الٰہی اور قضاے الٰہی اور علم الٰہی یعنی اللہ تعالےٰ کا احوال ممکنات کو عمدہ انتظام اور بہتر وجود
پر جاننا یہ تینوں ایک معنی ہین اور یہ لوگ علم الٰہی کو فعلی کہتے ہین اور فعلی کے یہ معنے ہین کہ وجود
خارجی ممکنات کے واسطے سبب ہے جیسے ہم اول تخت کا تصور کرین اور پھر اسے ایجاد کرین
اور جو علم وجود خارجی سے مستفاد ہوتا ہے جیسے زمین یا آسمان خارج (نفس الامر) مین موجود
ہین اور اُن کا علم ہمکو حاصل ہوتا ہے تو یہ علم انفعالی کہلاتا ہے اس لیے کہ یہ علم وجود
خارجی پر منحصر ہے علم اور انھین کا تابع ہے اور پہلے علم مین خود اشیا اُس کی تابع ہوتی
ہین خدا کے علم فعلی کو حکما عنایت کہتے ہین اور قضا اور ارادہ بھی اسی سے عبارت ہے
مگر خدا کو جو اپنی ذات کا علم ہے وہ نہ فعلی ہے نہ انفعالی ہے بلکہ وہ عین ذات ہے اگرچہ
تغائر اعتباری مان لیا جاتا ہے بعض فقہا نے کہا ہے کہ قضا و قدر کی دو قسمین ہین
ایک مبرم دوسرے معلق مبرم مین کسی طرح تغیر نہین ہو سکتا جیسے وحی اور نبوت اور
انبیا کی سعادت اور دلیل اس پر یہ قول الٰہی ہے لاتبدیل لکلمات اللہ یعنی اللہ کی
باتین نہین بدلتین معلق مین تغیر ہو سکتا ہے جیسے مرض اور شفا اور نیند اور کلام اور
ہمارے تمام افعال و احوال اسی بات کی طرف اس کلام مین اشارہ ہے یمحوا اللہ مایشاء
ویثبت مٹا ڈالتا ہے اللہ جو چاہتا ہے اور نہین مٹاتا ہے جو چاہتا ہے پس سعادت
اور شقاوت اور اجل اور رزق عمر بن مسعود کے نزدیک معلق مین سے ہین مجاہد اور ابن
عباس کہتے ہین کہ مبرم مین داخل ہین والمشیۃ بعض نے لکھا ہے کہ مشیت چاہنے
کو کہتے ہین اور متکلمین کے نزدیک مشیت اور ارادہ ایک چیز ہے اور وہ ایسی صفت ہے
کہ شے کے وجود اور عدم کو وقت مقرر ہین اسی کی وجہ سے تخصیص حاصل ہوتی ہے فلاسفہ
یونان کے نزدیک مشیت الٰہی ممکنات کے اعلیٰ درجہ کے انتظام کا جان لینا ہے اور
ابو الحسین اور جاحظ اور علاف اور ابو القاسم بلخی اور محمود خوارزمی وغیرہ علما سے معتزلہ
کی یہ راے ہے کہ مشیت الٰہی صرف یہ ہے کہ وہ کامون کے نفعونکو جان لیتا ہے اور

یہ ظاہر ہے کہ جب انسان کو اس بات کا اعتقاد یا ظن یا علم حاصل ہو جاتا ہے کہ اس کام کے کرنے مین میرا نفع ہے تو اس کام کا ارتکاب کرتا ہے اور یہی مشیت ہوتی ہے اور چونکہ اللہ تعالےٰ کی جناب مین اعتقاد و ظن مستحیل ہین اس لیے اس کی مشیت علم مین منحصر ہو گئی اور حسین نجار یہ کہتا ہے کہ مشیت آلٰہی یہ ہے کہ وہ کسی کا مغلوب اور مطیع نہین ہے اور کعبی نے مشیت آلٰہی کی دو قسمین بیان کی ہین اس طرح کہ اللہ کے اپنے افعال مین تو مشیت انکی مصلحت کو جان لینا ہے اور افعال غیر مین اُن کی نسبت حکم فرمایا اللہ کی مشیت ہے اہل سنت کا قول یہ ہے کہ مشیت آلٰہی اُس کے علم و قدرت سے الگ ہے اور یہ مشیت اس کی ایسی صفت ہے کہ موجودات کی ایک وقت معین اور کمیت معین اور کیفیت معین مین تخصیص کرتی ہے غرضکہ یہ صفت جس کے ساتھ متعلق ہوتی ہے اُس کو وقوع مین آنے اور موجود ہو جانے کے لیے مخصوص کر دیتی ہے اور دلیل اس پر کہ یہ صفت قدرت اور علم دونون سے جدا ہے یہ ہے کہ قدرت کو ضدین کے ساتھ یکسان تعلق ہے جس طرح یہ ممکن ہے کہ ایک ضد قدرت کے سبب سے وقوع آجائے اسیطرح یہ بھی ممکن ہے کہ دوسری ضد بھی قدرت کی وجہ سے وقوع مین آسکے کیونکہ قدرت کی وجہ سے دونون ضدون کو وقوع مین آجانے کا امکان حاصل ہے کوئی وقت ایسا نہین نکل سکتا جسمین یہ بات پیدا ہو کہ قدرت کے سبب سے یہ شئے واقع ہو سکتی ہے اور وہ واقع نہین ہو سکتی کیونکہ قدرت کو اوقات وقوع کے ساتھ بھی برابر نسبت ہے جسطرح اس وقت مین قدرت ایک شئے کو ظہور مین لا سکتی ہے اسی طرح اسوقت سے پہلے اور پیچھے بھی اس کو اختیار حاصل ہے اس لیے ایک ایسی صفت کا ہونا ضرور ہے جو قدرت کو خاص ایک شئے کے ایک وقت معین مین واقع کرنے کی تخصیص بخشے اگر کوئی مخصص نہین نکلے گا تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی کیونکہ قدرت کو سب اشیا اور سب اوقات کیساتھ مساوی نسبت ہے پھر کیا وجہ کہ اس نے ایک شئے کو ایک وقت خاص مین ظاہر کیا اور دوسری چیز کو اور دوسرے وقت کو بھی چھوڑ دیا پس اسی صفت تخصص کا نام مشیت ہے اور علم اس لیے مشیت نہین بن سکتا کہ ایک شئے کے ایک وقت معین مین واقع ہونے کا علم اُس شئے کے وقوع کا اس خاص وقت مین تابع ہے کیونکہ علم تو کسی شئے کے وقوع کا جبھی آئے گا کہ وہ واقع بھی ہو جائے اور جب یہ صورت ہے

توپھر وقوع کیسے علم کا تابع ہوسکتا ہے یعنی علم کی شان سے ممکن نہین کہ وہ شے کے ایک وقت خاص مین واقع ہونے کا سبب بنکے ورنہ دور لازم آجائے گا پس نتیجہ یہ نکلا کہ جو کام مشیت سے ہوسکتا ہے وہ علم سے نہین نکل سکتا بلکہ مشیت قدرت اور علم اور حیات اور سمع اور بصر اور کلام ان سب سے جداگانہ ایک صفت ہے جو خدا کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور یہی صفت ایک شے کے ایک وقت معین مین واقع ہونے کا سبب ہوتی ہے اور قدرت کو بھی تخصیص بخشتی ہے۔ **صفاتہ فی الازل** یعنی قضا و قدر اور مشیت اس کی صفتین قدیم ہین اگر قدیم نہون حادث ہون تو اُن کے واسطے ایک ایک اور قضا و قدر اور مشیت نکلے گی اور ضرور ہے کہ یہ بھی حادث ہونگے تو اُن کے واسطے اور قضا و قدر اور مشیت ہونا چاہیے اور جب یہ بھی حادث ہونگے تو کسی اور قضا و قدر اور مشیت کی طرف مستند ہونگے یہان تک کہ قضا و قدر اور مشیت موجودہ مین تسلسل لازم آجائے گا اور یہ محال ہے پس ثابت ہوا کہ یہ تینون صفتین قدیم ہین دوسرے حوادث کا قیام ذات الٰہی کے ساتھ ممتنع ہے کیونکہ وہ قدیم ہے اور قدیم محل حوادث نہین ہوسکتا مگر عبدالجبار اور جبائی معتزلی اور ان کے تابعین کی یہ رائے ہے کہ اللہ تعالےٰ کی مشیت حادث ہے اور بذات خود قائم ہے اور کرامیہ بھی اُس کے حدوث کے قائل ہین مگر بہت بڑا تعجب یہ ہے کہ اُس کو ذات باری کے ساتھ قائم بتاتے ہین اور زیدیہ اور کیسانیہ اور رامیہ کا بھی یہ عقیدہ ہے کہ مشیت الٰہی حادث ہے اور یہ تمام مذاہب باطل ہین اس لئے کہ تسلسل اور حادث کا قیام قدیم کے ساتھ لازم آتا ہے جو محال ہے اور صفت کا قیام بطور خود بھی کتنی نامعقول بات ہے خلاصۂ کلام یہ ہے کہ مشیت الٰہی بعض کے نزدیک صفت سلبی ہے اور یہ رائے حسین نجار کی ہے پس اس صورت مین وہ ذات الٰہی کے ساتھ قائم نہین ہوسکتی اور اللہ تعالےٰ کو جو اس کیساتھ موصوف کرتے ہین تو اس سے یہ مطلب ہوتا ہے کہ وہ مغلوب اور مطیع نہین ہے اور اکثر کے نزدیک صفت ثبوتی ہے اب جو لوگ اس کے قائل ہین ان مین اس بات کا اختلاف ہے کہ قدیم ہے یا حادث ہے اہل سنت یہ کہتے ہین کہ مشیت الٰہی قدیم ہے اور جو لوگ

جانتا ہے اللہ تعالیٰ معدوم کو اُس کے نہونے کے وقت مین اور جانتا ہے اس بات کو کہ وہ
کیسے ہوجائے گا جس وقت اُس کو پیدا کرے گا اور اللہ تعالیٰ موجود کو اُس کے موجود ہونے
کے وقت مین جانتا ہے اور اس بات کو بھی جانتا ہے کہ وہ کیونکر فنا ہوگا اور معلومات کے مراتب
کے متغیر ہونے سے اس کے علم مین ذرا بھی تغیر نہین آتا کیونکہ وہ شے کو پیدا اور فنا اپنے علم
ازلی کے مطابق کرتا ہے اور جیسا اس نے مقدر کر دیا ہے ویسا ظہور مین لاتا ہے تو ایسی
صورت مین اس کے علم مین کیسے تغیر آسکتا ہے اور اُس مین یہ قدرت ہے کہ وہ معدوم محض
کو موجود اور موجود کو بالکل فنا کرسکتا ہے مگر اکثر معتزلہ کا یہ مذہب ہے کہ جب معدوم کو ثبوت
حاصل نہوگا اللہ تعالیٰ اُس کو موجود کیسے کرسکیگا معدوم کے ثابت و متقرر نہونے سے قبل
واجب تعالیٰ کا علم اُس سے کیسے متعلق ہوگا اور جب تک معدوم اپنا وجود حاصل ہونے سے
قبل واجب تعالیٰ کے علم مین نہ آجائے گا اوس کا معدوم کو موجود کرنا محال ہے کیونکہ ہر ذی وجود
قبل مخلوق ہونے کے معدوم تھا خالق نے بغیر حاصل ہونے واقفیت اور علم کے اس کو کیسے
موجود کر دیا اور یہ تقرر اور ثبوت وجود ذہنی سے بھی بالا ہے اس مین اشاعرہ وماترید یہ
اختلاف کر کے نفی کرتے ہین اور معتزلہ مین سے ابو الحسین بصری اور ابو الہذیل علاف اور
کعبی وغیرہ بھی اہل سنت کے موافق ہین صوفیہ کے مذہب کے ٹٹولنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ
بھی معدوم کے تقرر اور ثبوت کو مانے ہوئے ہین اس واسطے کہ اعیان ثابتہ کے عالم کی
پیدائش کیسے قبل قائل ہین اس ثبوت مین جو عدم کی حالت مین معدوم کو حاصل ہوتا ہے
اور اُس ثبوت مین جو موجود کا عین یا مسادق ہے یہ فرق ہے کہ اُس ثبوت پر جو موجود
کا عین یا مسادق ہے تمام آثار مترتب ہوتے ہین جیسے چلنا پھرنا کھانا پینا ہلکا بھاری
کم زیادہ نرم و سخت ہونا اور دوسرے ثبوت پر کوئی اثر مترتب نہین ہوتا ہے الغرض معتزلہ
کی رائے مین معدوم بھی ایک شے ہے اور عالم واقع مین ثابت ہے مگر اسی قدر ہے کہ
اس کو وجود نہین ملا ہے جس سے عدم کی حالت مین کوئی آثار مترتب نہین ہوتے اگر وجود ملجائے تو وہ موجود ہوجائے
اور تمام آثار اس پر مترتب ہونے لگین اس مرتبے کو ان اصطلاح مین تقرر اور ثبوت کا مرتبہ کہتے ہین اور دلیل انکی یہ ہے کہ
ممکن اپنے وجود کے قبل یا تو واجب ہوگا یا ممتنع اور ان دونون صورتون مین وجود کے وقت

اہل سنت اور بعض معتزلہ

اعیان ثابتہ

حادث مانتے ہین اُن ہین سے کرامیہ کا یہ زعم ہے کہ وہ خدا کی ذات کے ساتھ قائم ہین اس سے تو یہ بہتر تھا کہ یہ لوگ یہ کہتے کہ یہ مشیت حادث ممکنات کے ساتھ قائم ہے بخاریہ کے اقوال مین غور وخوض سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مشیت کوئی صفت نہین ہے ذات الٰہی خود مشیت ہے جیسا کہ فلاسفہ کی راے ہے کہ صفات الٰہی ذات الٰہی سے الگ نہین ہین بلکہ عین ذات ہین اور ان کے نزدیک باری تعالیٰ فاعل بارادہ وقصد نہین ہے بلکہ وہ موجودات کی علت ہے اور اس صورت مین یہ لازم آتا ہے کہ عالم قدیم ہو اس لیے کہ معلول علت سے چھوٹ نہین سکتا اور اہل سنت دلائل سے حدوث عالم ثابت کرتے ہین تو معلوم ہوا کہ یہ راے باطل ہے بلا کیف مطلب یہ ہے کہ قضا وقدرت اور مشیت یہ تینون صفتین اللہ کے لیے ازل سے ثابت ہین قرآن وحدیث ان کے ثبوت پر شاہد ہین مگر ان کی کیفیت مثل استوا ونزول واصبع وقدم وید ووجہ وساق وحثیات وغیرہ کے مجہول ہے اہل سنت مین سے ایک فرقہ ایسے الفاظ کی تاویل وجوہ محتملۃ اللفظ پر کرتا ہے دوسرا فرقہ تاویل سے کچھ تعرض نہین کرتا اور نہ تشبیہ کی طرف جاتا ہے مسئلہ صفات باری تعالیٰ مین خواہ وہ صفات از قسم تشبیہات ومناسبات ہون جیسا کہ ہاتھ پاؤن خواہ منافیات ومغائرات سے ہون صراط مستقیم ان سب مین یہ ہے کہ اُن کے ظواہر پر چھوڑا جاے اور اُنکے وجود کی کیفیت سے بحث وتفتیش نکی جاے اور مجملا یہ اعتقاد رکھے کہ جو کچھ اللہ تعالیٰ نے ان الفاظ سے ارادہ کیا ہے وہی حق ہے اور باوجود ظاہر پر چھوڑنے کے یہ نہ کہے کہ یہ ارادہ کیا ہے اور وہ ارادہ نہین کیا کیونکہ نہ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے مسائل کی تحقیق کیفیت مین بحث کی اور نہ اُن کے اصحاب نے اور نہ تابعین نے جو احسان کیساتھ صحابہؓ کے متبع تھے ۔ ایسی تدقیقات وتفتیشات مین اشتغال فرقہ معتزلہ سے پیدا ہوا ہے اور انھون نے فلاسفہ یونان سے جو اسلام کے مخالف ہین ایسی باتین چرائی ہین پھر بعدہ بعض اہل سنت نے بھی ایسی تدقیقات جنکا نتیجہ کچھ بھی نہین معتزلہ سے لی ہین

یعلم اللہ تعالیٰ المعدوم فی حال عدمہ معدوما ویعلم انہ کیف یکون اذا اوجدہ
ویعلم اللہ الموجود فی حال وجودہ موجودا ویعلم انہ کیف یکون فناءہ

مذہب کرامیہ

مذہب بخاریہ

الفاظ متشابہات

اول فرقہ معتزلہ نے فلاسفہ سے اخذ کئے مسائل عقائد اسلام مین [illegible]

انقلاب لازم آتا ہے پس یہ غلط ہے تو یہی رہا کہ ممکن اپنے وجود سے پیشتر بھی ممکن ہوگا اور امکان ایک ایسی صفت ہے جس کے لئے موصوف کا ہونا ضرور ہے اور جب موصوف کا ہونا ضرور رہوا تو دیکھنا چاہیئے کہ وہ ثابت ہے یا موجود اگر موجود ہوگا تو پھر وجود اس کو حاصل ہونا تحصیل حاصل ہے اس لئے یہ باطل ہے تو باقی یہ رہا کہ وہ ثابت ہوگا یہی مدعا ہے یعنی ممکن اپنے عدم کے وقت مین ثابت ہے اور موجود نہین ہے اور بنا اس قول کی یہ ہے کہ ان لوگون کے نزدیک وجود مین اور ماہیت مین فرق ہے کبھی ماہیت ہوتی ہے اور اس کو وجود عارض نہین ہوتا یہی مرتبہ تقرر کا ہے اسی کو معدوم ثابت کہتے ہین مگر موجود نہین کہہ سکتے موجود جب کہین گے کہ اُس کو وجود مل جاے اور اس قسم کے معدوم مین ممکن کی قید اس لئے لگا دیتے ہین کہ جو معدوم ایسا نہو بلکہ ممتنع ہو اُس کو تقرر کا مرتبہ حاصل نہین ہوتا وہ بالاتفاق کچھ چیز نہین اور اشاعرہ و ماتریدیہ جو یہ کہتے ہین کہ معدوم کچھ بھی نہین یہ قول ان کا دونون قسم کے معدوم کے واسطے ہے ممتنع ہو یا ممکن کیونکہ اُنکے نزدیک وجود اور نفس حقیقت یا ماہیت مین ذرا فرق نہین ہے پس جب وجود نہو گا تو ماہیت بھی نہو گی بخلاف معتزلہ کے کہ اُن کے نزدیک ماہیت کو جبتک وجود حاصل نہین ہوتا تو اُس کے لیے عدم مین بھی ایک درجہ ثبوت کا حاصل رہتا ہے اور اشاعرہ و ماتریدیہ کہتے ہین کہ یہ بات بالکل غلط ہے کہ ایک چیز سے عالم عدم مین وجود منفک ہو اور پھر اس کو کسی قسم کا ثبوت ہو اگر اُس کو عالم عدم مین تقرر حاصل ہوگا تو وہ ایک ہی حالت اور وقت مین موجود بھی ہوگی اور معدوم بھی ہوگی اور یہ بالکل خلاف قیاس ہے اس لیئے کہ وجود کے کوئی اور معنے ہی نہین سوائے ثبوت اور تحقق اور تقرر کے پس معدوم ثابت ہوگا تو موجود بھی ہوگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ ذوات متقرر عدم کی حالت مین دو حال سے خالی نہین یا واجب التقرر ہونگی اور یہ باطل ہے اس لیئے کہ ان کا وجوب لازم آجائے گا حالانکہ ممکن فرض کیا ہے علاوہ اس کے واجبون کا تعدد بھی محال ہے یا ممکن التقرر ہونگی اور یہ مسلمات مین سے ہے کہ ہر ممکن حادث ہے پس یہ ذوات بھی حادث ہونگی

معتزلہ کے نزدیک وجود اور ماہیت مین فرق ہے

اہل سنت کے نزدیک وجود و ماہیت مین فرق نہین

اور حادث کے وجود پر نفی کو سبقت ضرور ہوتی ہے اور ثبوت نفی کی ضد ہے تو ثابت ہوا کہ ثبوت اور تقرر کا قول باطل ہے تیسری دلیل یہ ہے کہ عدم صفت منفی ہے نہ صفت ثبوتی اس لیئے کہ عدم کہتے ہین وجود کے اُٹھ جانے کو اور جو چیز صفت نفی کے ساتھ متصف ہوگی وہ بالضرور ثابت نہوگی جس طرح جو چیز صفت اثبات کے ساتھ موصوف ہوتی ہے وہ منتفی نہین ہوتی اور خلاصہ یہ ہے کہ معدوم جبکہ عدم کے ساتھ موصوف ہے تو وہ بھی منتفی ہوگا اور معدوم ثابت کے ابطال کی بہت بڑی ضرورت اس لیئے ہے کہ اہل سنت اس بات کے مقر ہین کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت سے کوئی چیز باہر نہین اور معدومات کے ثبوت کی صورت مین یہ جائز ہو جائیگا کہ بعض معدومات ثابت سے تو قدرت خدا کو تعلق حاصل ہو اور بعض کے ساتھ کسی خصوصیت کی وجہ سے نہو بلکہ علی العموم معدومات ثابت مقدوریت کے دائرے سے نکل جائین گے اسلیئے کہ جسکو عدم مین ثبوت حاصل ہوگا وہ ازلی ہوگا پس قدرت اُن کی ذات کے ساتھ کس طرح متعلق ہوسکتی ہے پھر اگر قدرت کا تعلق ان سے مانا جائے تو وجود کے ساتھ مان سکتے ہین مگر یہ بھی ممکن نہین اس لیئے کہ وجود حال ہے اور حال اکثر معتزلہ کے نزدیک کوئی چیز نہین اور جنکے نزدیک اس کا اعتبار ہے وہ بھی یہ کہتے ہین کہ وہ نہ معلوم ہے نہ مجہول ہے نہ قدرت مین ہے نہ قدرت سے باہر ہے خلاصہ یہ ہے کہ جب قدرت کو تعلق نہ ذات کیساتھ ہوا اور نہ وجود کیساتھ تو خدا تعالےٰ ممکنات کا خالق اور موجد نہین بن سکتا اور نہ اُسکو کسی چیز کے ایجاد پر قدرت ہوسکتی ہے اور یہ کفر صریح ہے اور معتزلہ اپنے مطلب کے ثابت ہونے کے لیئے منطقی دلیل اس طرح لاتے ہین کہ معدوم متمیز ہے اور ہر متمیز ثابت ہے پس معدوم ثابت ہے اور قاعدہ منطق کے موافق یہ شکل اول ہے جو بہت قریب الفہم ہے کیونکہ ذہن نتیجے کی طرف کس آسانی کے ساتھ منتقل ہوگیا ہے ہم تمھارے ذہن کو اس کی تشریح سے منتشر نہین کرنا چاہتے تم اتنا سمجھ لو کہ جن دو قضیون سے قیاس مرکب ہوتا ہے اُن کو مقدمے کہتے ہین اور ان دو قضیون کو مان لینے سے ایک دوسرے قضیہ کا مان لینا لازم آجاتا ہے اور اس دوسرے قضیہ کو نتیجہ کہتے ہین اس دلیل مین مقدمۂ اول یہ ہے معدوم متمیز ہے مقدمہ دوم ہر متمیز ثابت ہے پس ان دونون کا ثابت کرنا رہا تاکہ نتیجے کے اثبات مین گفتگو نرہے

پہلے مقدمے کی صحت یون ہے کہ معدوم کے متصور ہونے مین کوئی شبہہ نہین اس لیئے کہ
آئینہ ذہن مین قدرتی جلا ہے کہ مرئیات تو مرئیات جو چیز آنکھ مین نہ آسکے جس کا عکس آئینہ نہ (نکتہ)
پکڑ سکے ذہن اُس کے خیال کو بھی قبول کر سکتا ہے مثلاً معدوم کو آنکھ سے نہین دیکھ
سکتے پھر بھی موٹے سے موٹے ذہن والا بھی معدوم کو خوب سمجھتا ہے اور جانتا ہے کہ معدوم کیا
چیز ہے اور عدم کس کو کہتے ہین اور سمجھنے اور جاننے کے وقت گویا معدوم اور عدم کی صورت
ذہن کے سامنے آکر کھڑی ہو جاتی ہے چیزون کی صورتین جو ذہن مین پیدا ہوتی ہین وہی صورتین
متصور کہلاتی ہین پس کسی چیز کے لیے ذہن مین ایک خاص خیال نہین پیدا ہو سکتا جبتک
وہ غیر سے متمیز نہو ورنہ غیر کے موجود ہوتے اُس کے ذہن مین آجانے کے لیے کوئی ترجیح
کی وجہ نہین جب تم اپنے ذہن پر رجوع کرو تو معلوم ہو کہ بعض معلومات مراد ہین اور بعض
مقدور ہین اور ایک حالت مین جو چیز مراد ہوتی ہے وہ مقدور نہین ہوتی اور جو مقدور
ہوتی ہے وہ مراد نہین ہوتی اگر معدومات مین تمیز حاصل نہو سکتا تو یہ فرق عقل مین کیونکر
آتا اور دوسرے مقدمے کے ثبوت اور صداقت کے لیئے یہ دلیل ہے کہ ہر متمیز کے لیئے
وحدت کا مرتبہ ضرور ہوتا ہے جس کی طرف عقل اشارہ کرتی ہے اور یہ مرتبہ اسی حالت
مین ذہن مین آسکتا ہے کہ اُس کو ایک قسم کا تعین اور ثبوت فی نفسہ حاصل ہو اور نفی صرف
اور عدم محض کے واسطے کچھ بھی ثبوت اور تعین نہین ہو سکتا اور نہ عقل اس کی طرف (عدم محض)
اشارہ کر سکتی ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ معدوم ممکن کو کچھ نہ کچھ ثبوت ضرور ہے نری نفی
و عدم کے مقام مین نہین ہے اگر ایسا ہوتا تو کسی ذہن مین نہین آسکتا اور جب یہ دونون
مقدمے مدلل ہو گئے تو نتیجے کو ماننا پڑے گا یعنی معدوم ثابت ہے جواب اس دلیل کا یہ ہے
کہ تمیز کا حاصل ہونا ثبوت کے لیئے کافی نہین ہے اس لیئے کہ ممتنعات بھی باہم متمائز ہین (جواب)
چنانچہ شریک باری سے اجتماع ضدین اچھی طرح متمیز ہے اور ایسی چیزین بھی جن کا وجود
صرف خیال ہی خیال مین ہوتا ہے متمیز ہوتی ہین چنانچہ سب جانتے ہین کہ یاقوت کا
پہاڑ اور آب حیات اور عنقا اور چار سر کا آدمی سب متمیز ہین ہر ایک کو جدا جدا خیال کر سکتے
ہین اور بالاتفاق ان کے لیئے کسی قسم کا ثبوت نہین ہے اور اسی طرح کی مثالین ڈھونڈھنے

ہے بہت سی نکل سکتی ہین اور بعد اس کے ہم یہ پوچھتے ہین کہ اگر معتزلہ نے معدوم ممکن کو تمیز حاصل ہونے سے یہ مراد رکھی ہے کہ اس کو تمیز ذہنی حاصل ہوتی ہے تو یہ کوئی ثبوت مین ثبوت نہین ہے صرف خیال ہی خیال ہے جو ممتنعات کے واسطے بھی حاصل ہے اگر ایسا ثبوت کافی ہوسکے تو ممتنعات بھی پورے پورے پایۂ ثبوت کو پہونچ جائین اور اگر مراد معتزلہ کی کچھ اور ہے تو وہ ہم ماننے کے نہین ان کو کھول کر بیان کرنا چاہیئے حق یہ ہے کہ معدوم بھی کہنا اور اُس کے واسطے ثبوت بھی ڈھونڈھنا جو بلاشبہہ حرکات وسکنات کو چاہتا ہے بالکل سفسطہ اور دھوکا دہی ہے

ویعلم اللہ تعالیٰ القائم فی حال قیامہ قائما واذا قعد فقد علمہ قاعدا فی حال قعودہ من غیر ان تغیر علمہ ویحدث لہ علم ولکن التغیر والاختلاف یحدث عند المخلوقین

اور اللہ تعالے کھڑے کو کھڑے ہونے کے حال مین کھڑا جانتا ہے اور جب وہ بیٹھتا ہے تو اُس کو بیٹھے ہونے کی حالت مین بیٹھا جان لیتا ہے اور اس سے اُس کے علم مین تغیر نہین آتا اور نہ دوسری حالت مین نیا علم پیدا ہوتا ہے لیکن تغیر اور اختلاف مخلوقات مین پیدا ہوتا ہے اور مخلوقات کے ساتھ جو اللہ تعالے کا علم متعلق ہوتا ہے تو اُس علم کے تعلقات مین تغیر آجاتا ہے اور خود علم مین جو صفت ازلی ہے تغیر نہین آسکتا ہے اور یہ ہوسکتا ہے کہ صفت قدیم ہو اور اُس کے تعلقات حادث ومتغیر ہون اور تعلقات اضافی چیزین ہین جو اعتبارات محض ہین وہی ایک علم ازلی ہے جس کو ہر شے کیساتھ علٰحدہ علٰحدہ تعلق پیدا ہوجاتا ہے اور فلاسفہ یونان کہتے ہین کہ اگر اللہ تعالے کیلیے سب اشیا کا علم تسلیم کیا جائیگا تو بڑی خرابی پڑجائیگی اسلیے یہ حکما اس ذات مقدس کو جزئیات کا عالم نہین کہتے اور دلیل اپنے قول پر یون لاتے ہین کہ اگر خدا تعالیٰ یہ جانے گا کہ زید ابھی اپنے گھر مین تھا پھر وہان سے بازار کو چلا گیا یا اس وقت کھڑا تھا اب بیٹھ گیا تو یہ دیکھنا چاہیئے کہ اس کے گھر مین ہونے اور کھڑے ہونیکا جو پہلے علم تھا وہ بازار مین جانے اور بیٹھ جانے کا علم حاصل ہونے کے وقت جاتا رہا یا نہین زوال کی صورت مین اللہ تعالے کی ذات مین ایک صفت سے دوسری

صفت کی طرف تغیر مان لینا پڑے گا اور دوسری صورت مین جہل اس کی ذات مین لازم آجائے گا اور ان دونون نقصانون سے اس کی ذات بری ہے پس ان حکما کے نزدیک جزئیات کا علم اللہ تعالےٰ کو اُن کے کلیات کے ذریعہ سے ہوتا ہے مثلاً زید عمرو. خالد اور ولید وغیرہ ان افراد متعدد کا علم جو شریک انسانیت ہوتے ہین انسان مطلق کے ضمن مین ہوسکتا ہے علٰحدہ علٰحدہ ہر ایک جزی اور شخص اور اُن کے خاص خاص حالات کا علم نہین ہوسکتا کیونکہ اس صورت مین جزئیات مین تغیر آجانے سے ذات عالم مین تغیر نہین آسکتا جواب اس کا یہ ہے کہ یہ تغیر تعلقات علم مین ہوتا ہے نفس علم مین نہین ہوتا جس سے ذات باری مین تغیر یا جہل لازم آئے واضح ہو کہ جس چیز مین تجدد یعنی تغیر ہوتا ہے اُسے متجدد کہا کرتے ہین حادث نہین کہتے اور اس کی تین قسمین ہین (۱) احوال جیسے عالمیت اور مدرکیت اور سامعیت اور مبصریت اور مریدیت ان کا تغیر باری تعالیٰ مین ناجائز ہے مگر بعض معتزلہ کو اس مسئلے مین اختلاف ہے چنانچہ ابو الحسن معتزلی کی رائے ہے کہ اللہ تعالےٰ کی عالمیت مین معلومات کے تغیر کے ساتھ تغیر پیدا ہوتا ہے (۲) اضافتین یعنی نسبتین ان مین تمام عقلا کے نزدیک تغیر جائز ہے چنانچہ کہتے ہین اللہ تعالےٰ عالم کے ساتھ موجود ہے بعد اس کے کہ اس کے ساتھ موجود نہ تھا (۳) صفات سلبی اور ان کی دو قسمین ہین اسلیے کہ بعض چیزین ایسی ہین کہ نسبت سلب کے بدون یہ باری تعالیٰ کی صفت نہین ہوسکتین ان مین تغیر ممتنع ہے جیسے جسم اور جوہر اور عرض کہ اللہ تعالیٰ کو تنہا ان کے ساتھ موصوف نہین کرسکتے اور یہ نہین کہہ سکتے کہ اللہ تعالےٰ جسم ہے یا جوہر ہے یا عرض ہے جب سلب کو ان سے لگاؤ ہوتا ہے اور اس کی علامت یعنی حرف نفی لے آتے ہین تو اس وقت یہ اللہ تعالیٰ کی صفت واقع ہوسکتے ہین مثلاً اللہ تعالیٰ نہ جسم ہے نہ جوہر ہے نہ عرض ہے ایسی صفات سلبی کا تغیر محال ہے اور جو سلبی صفت اس صورت کے خلاف ہو تو وہان تغیر جائز ہے چنانچہ معیت یعنی کسی کے ساتھ ہونا خدا کی اسی قسم کی صفات سلبی مین سے ہے کہ اُس مین تغیر جائز ہے اس لیے کہ خدا ہر حادث کے ساتھ موجود ہے اور وہ حادث معدوم ہوجاتا ہے تو معیت بھی جاتی رہتی ہے اور حادث اُسے

کہتے ہین جو پہلے نہ تھا پھر ہو گیا یہی حال میت کا ہو گا پس اس مین تغیر ثابت ہو گیا -

خلق اللہ تعالیٰ الخلق سلیما من الکفر والایمان ثم خاطبہم و امرہم و نہاہم

یعنے اللہ تعالےٰ نے ساری مخلوق کفر اور ایمان سے خالی پیدا کی پھر اُن کو خطاب کیا اور اُن کو اچھے کامون کا حکم دیا اور بُرے کامون سے منع کیا مطلب یہ ہے کہ کفر و ایمان کی تکلیف کے وقت بندون کو انبیا کے ذریعہ سے اللہ نے اپنا خطاب پہونچایا اور ایمان و عبادت کی تکلیف عاقل و بالغ کو ہوتی ہے تو بچہ عاقل ہو یا غیر عاقل عبادت کیساتھ مکلف نہو گا اور اسمین سب کا اتفاق ہی اور اُسکو تکلیف ایمان کے ہونے مین اختلاف ہے فخر الاسلام اور اُن کے متبعین کا قول یہ ہے کہ وہ ایمان کے ساتھ بھی مکلف نہو گا ہان اگر وہ ایمان لے آئے تو اس کا ایمان صحیح ہے کیونکہ جناب سرور کائنات نے بچے کا ایمان قبول کیا ہے اور عاقل بچے سے مراد وہ بچہ ہے جو اپنے دل کی بات بیان کر سکتا ہو اور شیخ ابو المنصور ماتریدی کے نزدیک ایسا بچہ بھی ایمان کے ساتھ مکلف ہے اس لیے کہ اللہ کی معرفت کا واجب ہونا کمال عقل یعنی بلوغ پر موقوف نہین ہے اور اس امر مین بالغ اور بچہ برابر ہین اور بچہ اعضا کے کام مین جو معذور رکھا گیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اُس کے اعضا کمزور ہوتے ہین بخلاف دل کے کام کے مطلب اس کلام کا یہ ہے کہ عقل کا کمال تو وجوب کا جتانے والا ہے اور واجب کرنے والا اللہ تعالےٰ ہے کمال عقل واجب کرنے والا نہین واجب اللہ ہی کرتا ہے عقل جب کامل ہو جاتی ہے تو اُس سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ ایمان اب واجب ہو گیا بخلاف معتزلہ کے کہ اُن کے نزدیک عقل اُن افعال کی واجب کرنے والی ہے جو اچھے ہین اور اُن افعال کی حرام کرنے والی ہے جو بُرے ہین اور حق یہ ہے کہ بچہ ایمان کیساتھ مکلف نہین کیونکہ ایمان خطاب کے ساتھ واجب ہوتا ہے اور خطاب بچے سے ساقط ہے جیسا کہ ابو داؤد اور احمد اور نسائی اور ابن ماجہ کی روایت سے ظاہر ہے کہ آنحضرت نے فرمایا ہے کہ بچہ مرفوع القلم ہے پس اگر کسی عاقل کو دعوت اسلام نہ پہونچ سکے تو کیا اُس کے حق مین بعض احکام کا وجوب اور بعض کی حرمت ثابت ہو سکتی ہے یا نہین یعنی وہ آخرت مین ثواب و عقاب کا

بچہ ایمان کیساتھ مکلف ہے یانہین

دعوت اسلام پہونچنے سے قبل وجوب و حرمت ثابت ہوسکتی ہی یانہین

مستحق ہوگا یا نہین پس معتزلہ کے نزدیک تو اسکو ثواب و عقاب ہوگا کیونکہ انکے نزدیک اشیا مین حسن و قبح عقل کیطرف سے ہے شرع کو اسمین دخل نہین اور جبکہ اسکو عقل حاصل تھی وہ کیون برے کامون سے نہین بچا اور اچھے کام کیون اختیار نہ کیے عقل اسکو ہر ایک برے بھلے کام کی ہدایت کر سکتی تھی اس نے عقل سے کام کیون نہ لیا اور اشاعرہ کے نزدیک ایسے شخص کے لیے ثواب و عقاب نہین کیونکہ اشیا مین حسن و قبح شرع کی طرف سے ہے شرع نے جس کو حسن کہا وہ حسن ہے اور جس کو قبیح کہا وہ قبیح ہے اور اگر برعکس کرتی تو برعکس ہوتا پس اگر ایسے شخص کو دعوت اسلام نہ پہونچے معذور سمجھا جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک معتبر شارع سے سننا ہے اور وہ اس کو حاصل نہوا اور استدلال انھون نے اس آیت سے کیا ہے ماکنا معذبین حتے نبعث رسولا یعنی ہم کسی کو عذاب نہین دیتے جبتک کوئی رسول نہین بھیج دیتے پس یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ رسول کے آنے اور اس کے ذریعہ سے خطاب الٰہی پہونچنے سے قبل کسی پر عتاب نہین اور امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ جس شخص کو دعوت اسلام نہ پہونچے تو وہ صرف عقل کے ہونے سے بغیر تجربے کے مکلف نہین سمجھا جاتا پس ایسی حالت مین اگر وہ نہ ایمان کا معتقد ہو نہ کفر کا تو معذور قرار پائے گا کیونکہ عقل بنفسہ ایمان کا موجب نہین ہے بلکہ ادراک ایمان کا آلہ ہے ہان جب اس کو عقل کے ساتھ تجربہ حاصل ہوجائے اور اتنی مہلت مل جائے کہ صانع عالم کے وجود کے ثبوت کی نشانیون پر غور و تامل کر سکے اور پھر بھی وہ اللہ پر ایمان نہ لائے تو معذور نہ سمجھا جائے گا کیونکہ اس قدر تجربہ اور مہلت اس کے حق مین دعوت رسول کی برابر ہے جس سے اس کے دل مین بخوبی صانع عالم کے وجود پر دلالت و تنبیہ ہوسکتی ہے یہ بھی یاد رکھو کہ یہ قول امام کا ایمان کے باب مین ہے اور احکام شرعیہ مین اس وقت تک معذور ہے جب تک حجت قائم نہو کیونکہ ان پر بدون حکم کتاب و سنت کے علم حاصل نہین ہوتا

فکفر من کفر بفعله وانکاره وجحوده الحق بخذلان اللہ تعالیٰ ایاه وآمن من آمن بفعله واقراره وتصدیقه بتوفیق اللہ تعالیٰ ایاه ونصرته له

پھر کافر نے اپنے اختیار اور انکار اور مکر جانے سے بوجہ چھوڑ دینے اللہ کے اس کو نہ مانا

اور مومن نے اپنے اختیار اور اقرار زبانی اور تصدیق دلی سے بسبب توفیق اور مدد الٰہی کے اس کو مان لیا ماتریدیہ کے نزدیک توفیق اللہ کا آسان کرنا اور مدد دینا ہے اور اشاعرہ کے نزدیک طاعت پر قدرت کا پیدا کرنا ہے اگر بندہ نیک کام کرنے کا قصد کرتا ہے تو اللہ تعالٰی نیک کام کے کرنے کی اس میں قدرت پیدا کر دیتا ہے یعنی اس کام کے اسباب آلات کو سلامتی عطا کر دیتا ہے جن کے ذریعہ سے بندہ اس فعل کو ظہور میں لے آتا ہے اور اگر برائی کے ظہور کا قصد کرتا ہے تو اللہ تعالٰی اس کے کرنے کی قدرت بندے میں پیدا کر دیتا ہے یعنی اس کے آلات واسباب کو سلامتی دیتا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ بندہ آپ ہی اچھے کام کی قدرت کو ضائع کر دیتا ہے اس لیے ذم وعقاب کا مستحق ہوتا ہے اور اسی وجہ سے اللہ تعالٰی نے کافروں کی مذمت میں فرمایا ہے ہم لایستطیعون السمع مطلب یہ ہے کہ کلام رسول کے سننے کا بطریق تامل کے واسطے طلب حق کے قصد نہیں کرتے ہیں تاکہ حق کو جان لیں بلکہ بطریق انکار کے سنتے ہیں اور اللہ تعالٰی نے کفار کے تامل نہ کرنے کی وجہ سے باوجود سلامتی اسباب کے مذمت کی ہے چنانچہ فرمایا ہے ولہم قلوب لایفقہون بہا یعنی کفار کے لیئے دل ہیں کہ اُن کے ساتھ نہیں سمجھتے پس کافر ہوا جو کوئی کہ اپنے فعل کے ساتھ کافر ہوا مطلب یہ ہے کہ اپنے اختیار اور انکار سے بوجہ مخذول کر دینے اللہ تعالٰی کے اس کو کہ اس کی مدد نہیں کرتا کافر ہوا چنانچہ قرآن میں وارد ہے ان اللہ لا یظلم الناس شیئا ولکن الناس انفسہم یظلمون بے شک اللہ لوگوں پر کچھ ظلم نہیں کرتا لیکن وہ اپنے نفسوں پر آپ ظلم کرتے ہیں اور ایمان لایا جو کوئی اپنے فعل کے ساتھ ایمان لایا یعنی اپنے اختیار اور اذعان اور اقرار اور تصدیق کے ساتھ ایمان لایا کہ اس کو اللہ تعالٰی نے بمقتضائے فضل اپنے کے توفیق بخشی جیسا کہ قرآن میں فرماتا ہے ان اللہ لذو فضل علی الناس ولکن اکثر الناس لایشکرون بے شک اللہ لوگوں پر صاحب فضل ہے لیکن اکثر آدمی شکر نہیں کرتے اس میں کچھ شک نہیں اس لیے انسان کے لیے ارادے اور قوتیں ہیں کہ ان کے سبب سے اس کے لیے مناسب چیزوں کا حاصل ہونا اور منہیات سے انکار پورا ہوتا ہے چونکہ ارادے اور قوتیں فی الحقیقۃ اللہ کی طرف منسوب ہوتی ہیں اس لیئے گویا بندے کو اختیار نہیں ہے

اس تفصیل کے بعد معلوم کرو کہ صحیح بخاری و مسلم مین حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے کہ اُنھون نے کہا کہ ہم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ ایک شخص کے جنازے کے ساتھ گئے تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبر کے تیار ہونے کے انتظار مین بیٹھ گئے اور ہم سب آپکے گرد بیٹھے آپ نے ارشاد فرمایا کہ تم مین سے کوئی شخص نہین ہے مگر اُس کا مکان اللہ تعالےٰ کے علم مین مقرر ہے بہشت مین ہو یا دوزخ مین اور لوح محفوظ مین لکھ گیا ہے اور تغیر و تبدل اُس کا کسی طور سے ممکن نہین ہی ہم نے کہا یا رسول اللہ اگر یہی بات ہے تو تقدیر پر بھروسا کرکے کیون نہ بیٹھ رہین اور عمل کیون نہ چھوڑ دین اس لیے کہ جب بات ایسی ہوئی کہ جو لکھا ہے وہی ہوتا ہے اُس کا خلاف کسی طرح سے ممکن نہین ہے تو عمل کرنا بے فائدہ ہے جو کچھ ہونا ہے سو ہوگا آنحضرت نے فرمایا عمل کیے جاؤ اس لئے کہ ہر شخص کو توفیق اسی کام کی دی جاتی ہے جس کے لیئے وہ پیدا کیا گیا ہے پس اگر اس کو نیک بخت پیدا کیا ہے تو نیک بختون کے کام اُس سے کراتے ہین اور اگر بد بخت پیدا کیا ہے تو کام بھی بدبختون کے اُس سے کراتے ہین سو جس طرح سے کہ مکان ہر شخص کا بہشت مین مقرر ہے یا دوزخ مین اسی طرح عمل بھی نیک اور بد ہر شخص کے لیے مقرر ہو گیا ہے ہین پھر آپنے یہ آیت پڑھی فاما من اعطےٰ واتقےٰ وصدق بالحسنےٰ فسنیسرہ للیسرےٰ واما من بخل واستغنےٰ وکذب بالحسنےٰ فسنیسرہ للعسرےٰ مطلب اس آیت کے پڑھنے سے اس مقام پر یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ کے علم مین تمھارے کام مختلف اور رنگا رنگ ہین کیونکہ کسی کو بھلا اور کسی کو برا تقدیر مین لکھا ہے اور اسی سرنوشت کے موافق ہر ایک سے بھلائی اور برائی دنیا مین ہوتی ہے تو مراد اعطےٰ واتقےٰ وصدق بالحسنےٰ سے یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ کے علم مین جو عمل اُس کے مقدر ہین خواہ مخواہ کرے گا اور مراد فسنیسرہ للیسرےٰ سے یہ ہے کہ ان کامون کی توفیق دنیا مین ضرور پاوے گا حاصل کلام یہ ہے کہ عملون کو جس مرتبے مین لحاظ کیجیئے خواہ علم الٰہی مین خواہ دنیا کے پائے جانے مین ہر طرح ایک ثمرہ رکھتے ہین اس لیے کہ علم الٰہی مین عمل خیر و شر مقدر ہین اور ثمرہ اُن کا یہ ہے کہ خیر مین توفیق اور شر مین خذلان و رسوائی دنیا کے پائے جانے مین حاصل ہو اس لئے کہ دنیا تقدیر کے عالم کا

۱/ ہر شخص کو توفیق اسی کام کی دی جاتی ہے جس کے لیے وہ پیدا کیا گیا ہے

سایہ ہے اور دنیا کی نسبت تقدیر کے عالم سے ایسی ہے جیسے ڈھلی ہوئی چیز کی نسبت
اُس کے سانچے سے ہوتی ہے کہ اُس سانچے سے وہ چیز کم وزیادہ نہین ہوسکتی اور اگر انھین
علمون کے صادر ہونے اور کرنے کے بعد ملاحظہ کیجیے تو اِس کا پھل آخرت کی جزا ہے اس لیے
کہ آخرت اس کھیتی کے کاٹنے کا وقت ہے جو دنیا مین بو گئے تھے اخرج ذریۃ آدم حضرت
آدم محض قدرت کاملۂ ربانی سے بے صلب پدر و رحم مادر کے عناصر اربعہ کی ترکیب سے
پیدا ہوے اور اللہ نے ان مین روح داخل کی اور ساکن بہشت کیا اور ملائکہ کو اُن کے
سجدے کے لیے حکم فرمایا سب فرشتون نے سجدہ کیا مگر شیطان نے سجدے سے انکار کیا تو
وہ مردود ہوا اور انھین کو ملائکہ پر علم لغت کے ساتھ فضیلت دی کہ وعلم آدم الاسماء کلہا (آدم
کو تمام اسما سکھاے) اسی کا بیان ہے۔ ڈاکٹر تھیوڈور ابن گل نامی مشہور نیچرلسٹ نے کہا ہے
کہ انسان اور لنگورون کی مختلف قسمین (چمپانزی گوریلا۔ اورنگ اوٹنگ وغیرہ) دراصل
ایک ہی نسل سے تعلق رکھتی ہین ڈاکٹر صاحب کا بیان ہے کہ بہت تھوڑا عرصہ ہوا کہ ہم
اپنے ان رشتہ دارون سے جدا ہوئے ہین اگر ہم اپنے زمانۂ گذشتہ کے بزرگون کو قبرون
سے نکالین تو ہمین معلوم ہوگا کہ اُن کی اور اس زمانے کے بندرون کی شکل وشباہت مین
بہت ہی تھوڑا فرق ہے اس مین شک نہین کہ ہماری شکلین موجودہ بندرون سے کسی
قدر مختلف ہوگئی ہین مگر دراصل یہ اختلاف زیادہ تر قدرتی نہین بلکہ مصنوعی ہے اور دونون کے دماغ
کی طرز وساخت مین کوئی فرق نہین صرف بڑے اور چھوٹے کا اختلاف ہے بندرون کے دانت گوشت خور
جانورون کے سے نہین بلکہ ایسے ہین کہ وہ اناج یا غذا کھانے کو چبا کر کھا سکین گو ان کے چند دانت کتے کی
طرح لمبے ہین مگر ان کی موجودگی محض لڑائی کے موقع پر فائدہ مند ثابت ہوسکتی ہے پس جب ہمارے چند
بزرگ بندرون کو معلوم ہوا کہ دانتون کی بجاے ہاتھون سے اچھی طرح کام لیا جاسکتا ہے تو قدرتی طور پر
یہ لمبے دانت بیکار ہوکر رفتہ رفتہ جھڑ گئے اور ان کی جگہ اس قسم کے دانتون کی قطارین پیدا ہوگئین
جیسا کہ آجکل ہمارے منھ مین موجود ہین اس کے ساتھ ہی جبڑون مین بھی ضروری تبدیلیان
ہوتی گئین جن دلون یہ تبدیلیان وقوع مین آرہی تھین دماغ بھی بڑھتا گیا پس جب انھون نے
بازوؤن کو درختون پر چڑھنے اور ترنے کی بجاے اور کامون مین استعمال کرنا شروع کردیا

اور جنگلات سے نکلکر میدانون مین آکر آباد ہو گئے تو قدرتی طور پر اُن کے بازو چھوٹے
اور عام استعمال کے لائق ہوتے گئے اور انھین پھر لکڑی ٹیکنے کی بھی ضرورت نہ رہی
بازوون اور ٹانگون کے مضبوط ہونے کی ایک بڑی وجہ یہی ہے اگر ہم اس سے بھی
پہلے حالات پر غور کرین تو ہمین معلوم ہوگا کہ انسان کسی زمانے مین ہتھیلی دار جانورون یا
مور خرد کی طرح ہوگا معلوم ہوتا ہے کہ اُس زمانے مین اُس کی خاص قسم کی چھاتی کی ہڈی
اور حشرات الارض جتنا دماغ ہوا کرتا تھا وہ اُن دنون مین انڈے دیتا اور سیتا تھا اس سے
بھی پہلے نگاہ دوڑائی جائے تو معلوم ہوگا کہ حشرات الارض یا مچھلی کی قسم کا ہوتا تھا وہ
زیادہ تر اُن مچھلیون سے مشابہ ہوتا ہوگا جو دریائے نیل افریقہ جنوبی امریکہ اور اسٹریلیا
مین پائی جاتی ہین اور جنھین بحیر یا ڈپنائن کہتے ہین اور اگر اس سے بھی پہلے کا اندازہ لگایا
جائے تو انسان ایک خاص قسم کا کیڑا ہوا کرتا تھا جو آج کل نظر نہین آتا ہم ڈاکٹر صاحب
سے پوچھتے ہین کہ اگر بندر اور آدمی کی نوعین اسی طرح مچھلی اور آدمی کی نوعین علیحدہ علیحدہ
مانی جائین تو اس مین کیا قباحت ہے جیسا کہ گھوڑے اور بکری کی علیحدہ علیحدہ نوعین ہین
اس کی کیا وجہ کہ پہلے زمانے مین تو بندرون یا کیڑون سے ترقی کرتے کرتے آدمی کی موجودہ
صورت حاصل ہو گئی اور اب ایسا نہین ہو سکتا باوجودیکہ صناعی کے وسائل بھی اس
زمانے مین بڑھے ہوئے ہین علاوہ اس کے تبدیلِ شکل وصورت کی راہ مسدود نہین
ہو گئی ہے اس لیے ممکن ہے کہ آیندہ آدمی کوئی اور شکل حاصل کرے اور موجودہ صورت
کا بھی پابند نہ رہے اور اس پر کوئی دلیل نہین کہ اس شکل کے سوا کوئی اور عمدہ شکل متصور نہین
کتاب پیدایش کے باب اول درس ۲۶ مین جو ہے کہ خدا نے آدم کو اپنے ہم شکل بنایا تو کیا اس سے
یہ ترقی یافتہ شکل مراد ہے یا ابتدائی یا جو اور آگے کو حاصل ہونا ممکن ہے اس سے تو یہی ثابت ہوتا ہے
کہ ابتدا سے آدم کو صورت موجودہ عطا کی ڈاکٹر صاحب نے اعضا کی تبدیلی کی تو تحقیق کی مگر یہ
نہین بتایا کہ بندر کی دم مرد مین داڑھی کس ترکیب سے بن گئی اور بندریا کی دم نے
عورت مین چوٹی بنکر کیسے ظہور کیا اور نہ بولیون کی تبدیلی کی وجہ ظاہر کی اگرچہ
بعض حکما نے اس بات کو مانا ہے کہ روح قالب تبدیل کرتی ہے چنانچہ روح

کبھی انسان کے قالب سے نکل کر پھر انسان کے قالب مین آتی ہے اور کبھی انسان کے قالب سے نکل کر دیگر حیوانات کے قالب مین داخل ہوتی ہے اور کبھی نباتات اور جمادات مین تبدیل قالب کرتی ہے مگر اس بات مین اور ڈاکٹر صاحب کے کلام مین بڑا فرق ہے ڈاکٹر صاحب کی سطحی نظر اعضاے ظاہری کی تبدیلی کی طرف تو پہونچی مگر قواے باطنیہ کی تبدیلی و ترقی کی کوئی کیفیت نہ بیان کرسکے ڈاکٹر صاحب کیا گذشتہ زمانے کے اپنے کسی بزرگ کی ایسی صورت دیکھ چکے ہین جس کے داڑھی یا چوٹی تو نہو جو تڑ دون پر دم ہو پس تحقیق یہی ہے کہ ہر ایک نوع علیحدہ ہے اور کسی نوع نے اپنی حالت نہین بدلی ہے اور بعض علماے سائنس نے اس دعوے پر اعتراض کیا ہے کہ آدم انسان اول تھے اور دلیل اسپر یہ بیان کی ہے کہ دنیا کی زبانون کے پانچ خاندان ہوسکتے ہین ایک خاندان کی زبانون کو دوسرے خاندان کی زبانون سے کوئی مشابہت نہین ہے جس کی بنا پر لازم آتا ہے کہ کم سے کم پانچ آدم ہون جن کی نسلین اسوقت دنیا مین موجود ہین آدم کی پیدائش کے متعلق تاریخی بیان نہایت تاریکی مین ہے اگر اس پر کچھ روشنی پڑسکتی ہے تو کتب آسمانی ہی سے پڑسکتی ہے ایک آدم کا ہونا اور اُنکی اولاد مین القاے ربانی سے چند ایسی مختلف زبانون کا ہونا کہ ایک خاندان کی زبانون کو دوسرے خاندان کی زبان سے کوئی مشابہت نہو کچھ مشکل نہین اگر مشکل ہے تو سائنس کی بناپر ہے اس لئے کہ ہم کہہ سکتے ہین کہ جس مادے سے آدم بنا وہ مادہ اب بھی تو موجود ہے بھلا توالد اور تناسل کے بغیر اس سے بشر پیدا تو ہو جاے پس اگر خداے تعالے کی قدرت سے اُسی طریقے پر جیسا کہ کتاب آسمانی مین مذکور ہے آدم کا پیدا ہونا نہ مانا جائیگا اور سائنس کو اِس مین مداخلت دی جاے گی تو اس پر بہت سے اعتراض وارد ہونگے جنمین سے ایک یہ ہے کہ مادے سے خودبخود آدم پیدا ہو گیا تو اسکو لغات کا بولنا کیسے آگیا علاوہ اسکے مادہ تو تمام عالم مین موجود ہے دس پانچ آدم کا پیدا ہونا کیسا دوسری اشیا کی طرح لاکھون آدم کا پیدا ہونا چاہیے تھا اور کیا وہ مادہ جو خودبخود آدم پیدا کرسکے اب نہین ہے ان مشکلات سے بچنے کے لئے قرآن کے اس قول کو مانین کہ

بعض کہتے ہین کہ آدم کے انسان اول ہونے کا ثبوت قرآن مین نہین

جواب

اللہ تعالےٰ نے ایک آدمی اپنی قدرت سے پیدا کیا اور پھر ایک عورت اس کی زوجیت کے لیئے پیدا کی اور اُس کو دنیا کی اشیا کے نام سکھائے اور اُس کی اولاد کو مختلف زبانین القا کین مصر کے عالم محمد توفیق صدقی کی بہت بڑی غلطی ہے جو وہ کہتے ہین کہ کوئی آیت صریح طور سے اس بات پر دلالت نہین کرتی کہ آدم پہلا انسان تھا بہت سی باتین قرآن مین ایسی ہین کہ وہ مجمل تھین جن کو رسول کریم نے بیان کیا چنانچہ اللہ فرماتا ہے اقیموا الصلوٰۃ یعنی نماز پڑھو لغت مین صلوٰۃ دعا کو کہتے ہین تو اس حکم سے یہ نہ معلوم ہوا کہ یہان کس قسم کی دعا مراد ہے پھر نبی علیہ السلام نے اس کو اول سے آخر تک بیان کر دیا اور کرکے بتا دیا اور یہ بیان ایسا شافی تھا کہ بعد اس کے نماز کے سمجھنے مین کوئی تردد باقی نہ رہا ورنہ قرآن مین ہر ہر نماز کی یہ تفصیل کہان ہے اور رکعات مین جو حرکات و سکنات ہوتے ہین اُن کا حال کہان بیان کیا گیا ہے یہی حال آدم کا ہے حدیث نے تصریح کر دی ہے کہ جس آدم کا ذکر قرآن مین ہے وہی ابو البشر ہے بخاری و مسلم نے انس سے شفاعت کے باب مین ایک حدیث روایت کی ہے جس مین آدم کو ابو الناس لکھا ہے ناس اسم جنس ہے جو ایک آدمی اور تمام آدمیون پر صادق آتا ہے اور الف استغراق کے لیے ہے جس نے تمام انسانون کے اولاد آدم ہونے پر تاکید و تصریح کر دی ہے اور یہ جو محمد توفیق نے کہا ہے کہ قرآن مجید مین ایک جگہ بیان کیا گیا ہے کہ خدا نے فرشتون سے فرمایا کہ اس دنیا مین خلیفہ یعنی جانشین بنایا جائے گا تو فرشتون نے جواب مین عرض کیا اُس کو جانشین بنایا جائے گا جو دنیا مین فتنہ و فساد پھیلائے اور خونریزیان کرے ان آیتون کے مضمون پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر آدم سے پہلے فرشتون نے اور انسانون کو خونریزیان کرتے نہ دیکھا تھا تو یہ بات اُنھون نے کہان سے جانی کہ آدم کی اولاد بھی ایسا کرے گی ہم محمد توفیق کے جواب مین کہتے ہین کہ فرشتون نے جو کہا کہ آدم دنیا مین فتنہ و فساد پھیلائے گا اور خونریزیان کرے گا یہ اُنھون نے محض اپنے عندیہ سے جنون کے قیاس پر کہا تھا اور دلیل اس پر یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے ان کو یہ کہا انی اعلم ما لا تعلمون یعنی ہم اُن حکمتون کو جانتے ہین جو آدم کے پیدا کرنے مین

ہین اور تم اُنھین نہین جانتے اگر واقع مین اس آدم کی پیدائش سے پہلے کچھ اور آدم خونریزیان
کرچکے ہوتے تو فرشتے اس کے جواب مین ضرور کہتے ہم کو اس کا تجربہ ہو چکا ہے کہ پہلے آدم
بھی فتنہ و فساد کرتے رہتے تھے یہ بھی ایسا ہی کریگا اور خداے تعالے نے ابھی اُن کی لاعلمی
بیان نفرماتا آدم سے پہلے دنیا مین جن رہتے تھے اور طرح طرح کے گناہ اور خونریزیان
کرتے تھے فرشتے جو جنون کے حالات سے واقف تھے اُنھون نے قیاس کرلیا کہ جو فساد
زمین مین آج تک جن کرتے رہے ہین وہی حال اس آدم کا ہوگا جب فرشتون نے کہا
کہ اے رب العلمین کیا تو زمین مین ایسا شخص پیدا کرتا ہے جو تیری ہی تسبیح و تحمید کی جگہ دنیا
مین فساد پھیلاے گا اور طرح طرح کی خونریزیان کرے گا حالانکہ ہم تیری تسبیح و تحمید و تقدیس
کرتے ہین اللہ تعالےٰ نے اُن فرشتون کو ان قیاسون کا یہ جواب دیا کہ خلیفہ ایسا ہوگا اور
ہم ایسے ہین مختصرا جواب یہ دیا کہ جو کچھ مین جانتا ہون تم اُس سے لاعلم ہو پھر آدم کی
تفضیل اُن پر ثابت کرنے کے لئے دوسرے واقعات بیان کئے اور فرشتون نے
چونکہ ناحق اپنے قیاس کی بنا پر آدم کی ہتک عزت کی تھی خداتعالےٰ نے فرشتون سے
آدم کو سجدہ کرایا تاکہ اُن کی جلالت شان اُن پر ثابت ہو جاے ایک بات اور بھی
کھول دینے کے قابل ہے کہ مولوی عبد اللہ چکڑالوی موجد فرقہ اہل قرآن نے یہ دعوے
کیا ہے کہ خداے تعالیٰ پاک ہے اس بات سے کہ کوئی اُس کا خلیفہ بن سکے ہان اللہ میان
سب کا خلیفہ ہے پس آدم کو خلیفۃ اللہ کہنا سخت غلطی ہے اور اگر اپنے معنون مین
جو زبان عرب مین مستعمل ہین یعنی نائب و قائم مقام کسی شخص کا کسی کام مین آدم کو خلیفۃ اللہ
سمجھا جاے تو صریح وصاف کفر ہے باقی رہی تاویل یعنی یہ کہ احکام جاری کرنے والا
تو اس کے لیے کوئی سند نہین ہے نہ کتاب اللہ مین نہ کتاب اللغات مین نہ علم معانی
کی رو سے آدم جنون کے خلیفہ ہین کیونکہ آدم سے پیشتر اس زمین پر نہین معلوم کس
قدر عرصہ دراز سے جن آباد چلے آتے تھے مولوی صاحب نے آدم کو خلیفۃ اللہ کہنا
سخت غلطی سمجھا ہے یہ خود اُن کی غلطی ہے مسلمان آدم کو خلیفۃ اللہ اور سلطان کو ظل اللہ
رسول اللہ کے فرمانے سے سمجھتے ہین اگر مولوی صاحب احادیث رسول کو ردی کی

اُڑ کر ہی مین پھینک دینے کے قابل سمجھتے ہین تو یہ ان کی بدنصیبی ہے کیونکہ جن صحابہ سے ہم کو رسول اللہ کے اقوال پہونچے ہین اُنھین کے ذریعہ سے قرآن ملا ہے اور مولوی صاحب کے پاس اس بات کا کیا ثبوت ہے کہ آدم جنون کے خلیفہ ہین اور یہ کہ جن آدم سے پیشتر عرصہ دراز سے اس زمین پر آباد چلے آتے تھے اس بات کا ثبوت نہین ہو سکتا کہ آدم جنون کے خلیفہ ہین خلیفہ کے جو معنے اہل اسلام نے لیے ہین وہ مولوی چکڑالوی صاحب کو تسلیم کرانا سخت مشکل ہے کیونکہ وہ احادیث رسول کو متروک کر چکے ہین اور موجودہ نماز کو کفر قرار دیتے ہین پھر اگر وہ آدم کو خلیفہ اللہ کہنے کو کفر کہتے ہین تو تعجب نکرنا چاہیے معدودے چند اہل قرآن صرف صحیح نماز پڑھتے ہین اُن کے سوا آج تک کسی نے صحیح نماز نہین پڑھی اگر غور کیا جائے تو اس امر سے جناب الٰہی کی طرف ایک قسم کا عیب منسوب ہوتا ہے اس لئے کہ اُس نے خاتم الانبیا کے ساتھ ہی ساتھ مولوی صاحب کو بھی عالم وجود مین کیون نہین بھیجا تاکہ وہ صحیح نماز لوگون کو بتا دیتے اور تیرہ سو برس تک جو مسلمان غلط نماز پڑھکر کافر ہوتے رہے اس سے محفوظ رہتے اور نبی کی تعلیم جو آج تک بیکار رہی ہے بیکار نہ جاتی۔

ایک حدیث جناب امام جعفر صادق علیہ السلام سے منقول ہے جسکو بعض کتابون مین انکے والد ماجد علیہ السلام کا قول بتایا ہے کہ آدم سے پیشتر جو ہمارے باپ ہین ہزار ہزار آدم گذرے ہین اور شیخ محی الدین ابن عربی کہتے ہین کہ ہفتہ ربانی کے بعد کہ سات ہزار برس کی مقدار ہے اور سیارات سبعہ کے دور سلطنت کی مدت ہے ایک آدم کی نسل منقطع ہوکر دوسرا آدم پیدا ہوا اور یہ بات حدوث عالم کے منافی نہین ہے بہر صورت افراد انسانی کا سلسلہ کسی ایسے شخص کیطرف منتہی ضرور ہوگا جو نوع انسانی مین سب سے اول ہے شیخ محی الدین نے فتوحات مکیہ مین ایک حدیث نقل کی ہے کہ آنحضرت نے فرمایا ہے ان اللہ خلق مائۃ الف آدم یعنی اللہ نے ایک لاکھ آدم پیدا کیے ہین شیخ مرحوم نے ایک حکایت اسی مین لکھی ہے کہ ایک وقت اثنائے طواف خانۂ کعبہ مین مجھے ایسا معلوم ہوا کہ میرے ہمراہ کچھ لوگ طواف کر رہے ہین اور مین ان کے حالات سے واقف نہ تھا اور ان مین سے ایک نے دو بیتین عربی کی پڑھین جن مین سے ایک یہ ہے۔ ۵

لقد طفنا کما طفتم سنینا ـ بهذا البیت طرا اجمعینا

یعنے تحقیق ہم سب نے طواف کیا ہے جیسا کہ تم نے طواف کیا ہے اس مکان کا برسون
جب یہ بیت مین نے سنی تو مجھے خیال ہوا کہ یہ ابدان عالم مثال کے ہین اور اسی وقت
ان مین سے ایک نے میری طرف دیکھ کر کہا کہ مین تیرے اجداد مین سے ہون مینے اُس سے
پوچھا کہ آپکے انتقال کو کتنے سال ہوے کہا کہ چالیس ہزار برس سے زیادہ عرصہ گذرا مین نے
متعجب ہوکر کہا کہ ابتداے پیدائش ابوالبشر آدم سے اس وقت تک تو کل سات ہزار برس
ہوے ہین اُس نے کہا کہ تو کس آدم کا ذکر کرتا ہے یہ وہ آدم ہے کہ اول دورۂ ہفت ہزار
سالہ مین پیدا ہوا ہے شیخ فرماتے ہین کہ اس وقت مجھے آنحضرت کی وہ حدیث یاد آئی جسمین
آپنے فرمایا ہے کہ اللہ تعالے نے ایک لاکھ آدم پیدا کیے ہین اس حدیث سے اُس قول
کی بخوبی تائید ہوتی ہے شیخ نے اس باب مین جو اپنی راے لکھی ہے وہ راقم الحروف نے
تذکرۃ السلوک مین بیان کی ہے ۔ شیخ الرئیس نے شفا مین لکھا ہے کہ نفوس انسان بلکہ
تمام جاندار ایک زمانہ دراز کے بعد کسی طوفان عام کی وجہ سے تمام اور ختم ہو جاتے
ہین پھر اس کے بعد انسان بلا مان باپ کے پیدا ہوتا ہے اور اس کو ایسے خاصے عطا کیے
جاتے ہین جن کی مدد سے وہ ایسے صنائع و بدائع کی اختراع پر بخوبی قادر ہوتا ہے
جن کی طرف نوع انسانی محتاج ہوتی ہے ۔ اور شمس الدین شہرزوری نے کتاب
ثمرۃ الشجرۃ الالٰہیہ مین اس انسان کے پیدا ہونے کی مفصل کیفیت ذکر کی ہے اور بیان
کیا ہے حضرت آدم جو ابوالبشر کہلاتے ہین جن کی طرف نوع انسانی منسوب ہے بغیر مان
باپ کے پیدا نہین ہوئے ہین اُن کے مان باپ بالضرور تھے اور وہ آدم جو بے مان
باپ کے پیدا ہوا ہے وہ ان سے بہت سے دورات سابق ہے انتہے ۔ شارع نے جن آدم
کو ابوالبشر بتایا ہے اُن کی نسبت یہ کہنا کہ یہ وہ آدم نہین جو بغیر مان باپ کے پیدا ہوے
نہ کسی دلیل نقلی سے ثابت ہے اور نہ اس مطلب پر کوئی دلیل عقلی قطعی قائم ہے اس لیے یہ
راے قابل اعتبار نہین اور خبر شارع کے صادق ہونے مین بوجہ ثبوت عصمت کے ذرا شبہہ
نہین تمام حکماے مشائین کا عقیدہ ہے کہ عالم قدیم ہے اور اس مین جس قدر انواع ہین
وہ بھی سب قدیم ہین چنانچہ نوع انسانی بھی قدیم ہے ان کے نزدیک یہ بات کہ ابتدا نوع

شفا مین شیخ الرئیس کا قول

[illegible]

انسانی کی حضرت آدم سے ہے محض غلط ہے مگر باوجود اس کے توالد کا سلسلہ ان کے نزدیک بھی متناہی ہے یعنی جو آدمی کہ ماں باپ کے ذریعہ سے پیدا ہوتا ہے اسکی انتہا بالضرور ہے غایت یہ ہے کہ فلاسفہ اس کے سلسلے غیر متناہی ثابت کرتے ہین جن مین سے ہر ایک سلسلہ بالآخر متناہی ہے پس نوع انسانی ان کے نزدیک باوجود انتہاے سلسلہ توالد کے قدیم ہوگی اور وجہ اس کی یہ بتلاتے ہین کہ اُن کے نزدیک یہ امر مسلمات مین سے ہے کہ حدوث شے کا بدون شے کے ناممکن ہے مگر اس پر کوئی دلیل نہین ہے اور بداہت کا دعوے کرنا اس کی نسبت ممنوع ہے غایۃ الامر یہ ہے کہ ہم ایک شے کو بغیر دوسری شے کے ایجاد کرنے سے عاجز ہین مگر خدا تو عاجز نہین اس کی قدرت مین داخل ہے کہ وہ شے کو بدون شے کے پیدا کردے کیونکہ وہ تمام ممکنات پر قادر ہے چنانچہ اپنے کلام مین وہ خود فرماتا ہے انما امرہ اذا اراد شیئا ان یقول لہ کن فیکون سیاق آیت بظاہر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ تعالے کو کسی شے کے ایجاد کرنے مین سوا اپنے حکم کے اور کسی چیز کی ضرورت نہین اور فلاسفہ نے جس قدر بیان کیا ہے اور دلائل لاے ہین اور جن جن معاملات پر اعتماد کیا ہے وہ متعارف طریق ہین اور جو امور ایسے ہین کہ شاذ و نادر ظاہر ہوتے ہین اور جن مدت مدید مین ان کا ظہور ہوتا ہے وہ خوارق عادات سے شمار ہوتے ہین ایسی باتین اچھی طرح فلاسفہ پر منکشف نہین ہوسکتین اور شیخ الرئیس نے کتاب اشارات کے مقامات العارفین مین اُن کی صحت کی طرف اشارہ کیا ہے اور جبکہ دلائل قدم عالم مین نقصانات موجود ہین اور تواتر اخبار انبیا سے جو نوع انسانی مین فرد کامل ہین معلوم ہوا کہ عالم حادث ہے اور اہل ملل کا بھی اس پر اتفاق ہے اور وحی الٰہی نے بھی اس کی خبر دی ہے جس کی تاویل ممکن نہین مگر بڑے تکلف کے ساتھ اور طبائع سلیمہ بھی اس کی قائل ہین تو یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ نوع انسانی قدیم ہوگی۔ علماے ہنود کا قول ہے کہ اللہ تعالے اعناصر خمسہ

ایجاد عالم کی نسبت علماے ہنود کا قول

یعنے خاک باد آب آتش آکاس[1] کے ایجاد کرنے کے بعد ایک عقیل راست منش آدمی پردۂ غیب سے ظہور مین لایا اور اُس کو آفرینش عالم کا ذریعہ بنایا اُس شخص کو برہما کہتے ہین جس کی عمر سو سال کی ہوتی ہے اور ہر ایک سال مین سو ساٹھ دن کا ہوتا ہے اور ہر دن مین ایک ہزار اور چار دورے ہوتے ہین اور ہر رات ہزار دورے رکھتی ہی دورۂ اول جس کی مدت سترہ لاکھ ۲۸ ہزار سال مین ست جگ کہلاتا ہے اس دورے کے کل آدمی بڑے عمدہ اور نیک طینت ہوتے ہین اور عمر طبعی اس دورے کے آدمیون کی ایک لاکھ سال ہوتی ہے دوسرے دورے کا نام ترِیتا ہے یہ بارہ لاکھ چھیانوے ہزار سال کا ہے اس دورے کے آدمی چار حصون مین سے تین حصے نیک چلن ہوتے ہین اور عمر طبعی ان کی دس ہزار سال مقرر ہے تیسرا دورہ دُواپُر کہلاتا ہے اس کا امتداد آٹھ لاکھ چونسٹھ ہزار سال کا ہے اس دورے کے نصف آدمی نیک چلن ہوتے ہین اور عمر طبعی اس زمانے کے آدمیون کی ہزار سال ہے چوتھے دورے کا نام کل جگ ہے اس کی مدت چار لاکھ بتیس ہزار سال ہے اس دورے کے تین حصہ آدمی بدچلن ہوتے ہین اور انکی عمر طبعی سو سال ہے اور ایک برہما کی عمر جب پوری ہو چکتی ہے تو دوسرا پیدا ہوتا ہے اور اب تک اتنے برہما پیدا ہو چکے ہین کہ اُن کا شمار عقل انسانی سے خارج ہے بعض عقلاے ہنود کا یہ قول ہے کہ اِس زمانے کا برہما ایک اوپر ہزار وان ہے اور اُس کی عمر مین سے ابھی پچاس سال اور آدھا دن گذرا ہے اور یہ دورہ کل جگ کا ہے جس کے ۵۰۰۸ سال گذر رہے ہین نوان سال شروع ہے جب اس طرح کل جگ کا تمام دورہ ختم ہو جاتا ہی تو از سر نو اُسی ترتیب سے ست جگ وغیرہ دورے شروع ہو کر کل جگ پر تمام ہوتے ہین

[1] عوام ہنود کے نزدیک عنصر آکاس سے مراد آسمان ہی اور خواص کہتے ہین کہ یہ خیال غلط ہی اس لیے کہ حکماے ہند آسمان کے قائل نہین یہ جو کچھ اوپر دکھتا ہی یہ ہوا ہے اور کواکب جو معلوم ہوتے ہین یہ بزرگان سلف کی ذات ہین جو محنتون اور ریاضتونکی وجہ سے ان مراتب کو پہونچے ہین اور نورانی ہیکل حاصل کی ہی اور عالم علوی مین سیر کرتے پھرتے ہین جو اعلی مرتبے کو پہونچ کر بڑے ستارے بن گئے ہین وہ کبھی عالم سفلی مین نہین اُتینگے اور جو ایسے ہین کہ ان کو اعلی درجے کا کمال حاصل نہین وہ کچھ مدت عالم علوی مین رہ کر پھر عالم سفلی مین آجاتے ہین عنصر ہین آکاس ان کے نزدیک ۱۲ -

اور اسی طرح ادوار عالم کا چکر رہتا ہے یہان تک کہ جب ایسے ایک ہزار چار دورے پورے ہوتے ہین تو برہما کی عمر سے ایک دن ختم ہوتا ہے ابوالفضل نے اکبرنامے مین لکھا ہے کہ اگرچہ یہ بات عجیب وغریب معلوم ہوتی ہے مگر قدرت الٰہی کی وسعت کے روبرو بعید نہین اور بعض صوفیۂ اسلام بھی ایسی باتین کہہ گئے ہین جن سے ہنود کے اس قول کی نظیر قائم ہوسکتی ہے چنانچہ شیخ محی الدین بن عربی اور شیخ سعد الدین حموی سے شرح روزہاے الٰہی اور روزہاے ربانی کے باب مین منقول ہے کہ ہر روز ربانی ہزار سال اور ہر روز الٰہی پچاس ہزار سال رکھتا ہے مؤلف نفائس الفنون نے لکھا ہے کہ تاریخ خطائی مین مرقوم ہے کہ ابتداے عہد ابوالبشر آدم سے ابتک کہ ۳۵ سنہ ھ ہے ۶۳۰ ہر دن اور ۹۰۰۰۰ سال گذرے ہین اور ہر دن انکی اصطلاح مین دس ہزار سال کی مدت کا نام ہے اور ایسی حکایتین قدرت الٰہی کی وسعت کے اعتبار سے صحت سے عاری نہین اور قرآن نے آدم کی پیدائش کا کوئی زمانہ نہین بتایا پس جس شخص کی طرف سلسلہ انسانی منتہی ہوگا وہی آدم ابوالبشر و خلیفۃ اللہ ہے اور جن لوگون نے یہ خیال کیا کہ کلام انبیا مؤول ہے انبیا کی مراد ظاہری معنے نہ تھی یہ اُن کی خام خیالی ہے دبستان المذاہب کے صفحہ ۲۴۴ نظر اول مین عقائد حکما کے بیان مین یون لکھا ہے کہ آدم کا جنت سے نکالا جانا رمز ہے اس بات کی طرف کہ اُن کی روح بدن مین ڈالی گئی یعنی آدم کی روح کا ان کے بدن مین پھونکنا جنت سے نکالا جانا ہے اور مراد حوا کی فرمان برداری سے بدن کی طرف میلان کرنا ہے اور شجرۂ منہیہ کھانے سے مراد بد خصلتین ہین اور سانپ سے مراد غصہ اور طاؤس سے مراد شہوت ہے اور شیطان سے مراد قوت وہمیہ ہے کہ جو عالم معقولات کی منکر اور محسوسات کی پیرو اور عقل سے معارضہ کرنے والی ہے اور یہ جو شرع مین آیا ہے کہ فرشتون نے آدم کو سجدہ کیا اور ابلیس نے نکیا تو اس سے یہ مراد ہے کہ قواے جسمانی جو زمین کے فرشتے ہین آدم کی روح کی مسخر ہوگئین اور قوت وہمیہ نے سرکشی کی یہ تاویل صحیح نہین باوجود اسکے ہم جانتے ہین کہ قرآن مجید نے اکثر مطالب اعتقادی بیان کئے ہین ایسی طرح پر ان کی تاویل کسی صورت ممکن نہین

روزہاے الٰہی و روزہاے ربانی

آدم کے قصے کی نسبت حکما کی تاویل

من صلبہ فجعلہم عقلاء ثم خاطبہم وامرہم ونہاہم فاقروا لہ

بالربوبیۃ فکان ذلک منھم ایمانا فھم یولدون علے تلک الفطرۃ
یعنے اللہ تعالٰے نے آدم کی اولاد کو اُن کی پیٹھ سے نکالکر اُن کو عقل عطا کی پھر اُن سے
خطاب کیا اور ان کو اچھے کاموں کا حکم دیا اور برائیوں سے منع کیا پھر آدم اور تمام
اولاد آدم نے اللہ تعالٰے کی ربوبیت کا اقرار کیا یعنی جبکہ اللہ نے اُنسے یہ پوچھا کہ کیا
مین تمھارا رب نہین ہون سب نے اقرار کیا پس انکا یہی اقرار ایمان تھا اب جو پیدا کیے
جاتے ہین تو اُسی ایمان پر پیدا کیے جاتے ہین فطرت سے مراد ایمان ہے اور اُس کو فطرت
اس لئے کہتے ہین کہ اسی پر پیدا ہوتے ہین اور فطرت پیدا کرنے کے معنے مین ہے اللہ
فرماتا ہے فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیھا یعنی سب آدمیون کو چاہیے کہ فطرت (یعنی دین)
الٰہی کی پیروی کرین ایسی فطرت جس پر تمام آدمیون کو پیدا کیا ہے بعض کہتے ہین کہ فطرت
سے مراد صانع عالم کی شناخت ہے جو روز الست مین تمام آدمیون کو حاصل ہوئی تھی پس
اللہ فرماتا ہے کہ اس وعدے کے پابند رہو جس پر مفطور رہوے ہو ابوہریرہ سے بخاری
و مسلم نے روایت کی ہے کہ جناب سرور کائنات نے فرمایا ہے کہ کوئی بچہ ایسا نہین جو فطرت
پر پیدا نکیا جاتا ہو پھر ماں باپ اُس کو یہودی یا نصرانی یا آتش پرست کر دیتے
ہین اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان اور کافر دونون کے بچے مومن پیدا ہوتے
ہین اور ایمان فطری رکھتے ہین مگر اُن کے ثواب و عذاب مین اختلاف ہے بعض اُن کو
ناری کہتے ہین بعض ناجی اور دخول جنت کے قائل ہین محمد بن حسین رضی اللہ عنہ کا قول ہے
کہ یقین ہے کہ حق تعالٰے کسی کو بغیر گناہ کے معذب نہ فرمائے گا اور یہی صحیح ہے کیونکہ
جس شخص کو دعوت اسلام نہ پہونچے تو وہ صرف عقل کے ہونے سے مکلف نہین ہو سکتا
پس ایسی حالت مین نہ اُس نے ایمان کو جانا نہ کفر کو سمجھا اور کسی ایسی بات کا جو ایمان کے
منافی ہو یا کفر کے موافق ہو معتقد نہوا تو معذور ہوگا پس یہ حدیث اس امر پر دلیل ہے کہ
مسلمانون اور کافرون کے بچے ایمان فطری کی وجہ سے مومن ہین خلاصۂ کلام یہ ہے
کہ عہد و میثاق قرآن و احادیث سے ثابت ہے چنانچہ اللہ فرماتا ہے واذ اخذ ربک
من بنی آدم من ظھورھم ذریتھم و اشھدھم علی انفسھم الست بربکم قالوا بلی شھدنا

فطرت الٰہی

بچوں کو ثواب و عذاب اور اقرار ایمان

ایمان فطری

ان تقولوا یوم القیامۃ انا کنا عن ھذا غافلین یعنے جب تیرے پروردگار نے
بنی آدم کی پیٹھون سے اُن کی اولاد کو لیا اور ان کی جانون پر اُن کو گواہ کیا اللہ نے فرمایا
کیا مین تمھارا رب نہین ہون سب نے کہا ہان ہم نے گواہی دی یہ گواہی اس لیئے ہوئی کہ مبادا
قیامت کے دن کہو ہم اس سے غافل تھے یہان یہ سمجھنا چاہیئے کہ مراد آیت سے یہ ہے کہ
اول اللہ نے آدم کی پیٹھ سے اولاد نکالی اور پھر اس اولاد کی پیٹھ سے اسکی اولاد نکالی اسی طرح قیامت تک جو پیدا
ہونگے نکالے اور سب سے عہد و میثاق اور ابی ابن کعب سے احمد نے روایت کی ہے کہ اُنھون نے اس
آیت کی تفسیر مین واذ اخذ ربک من بنی آدم من ظھورھم ذریتھم فرمایا کہ آدم کی اولاد کو اللہ نے
اُن کی پیٹھ سے نکالکر سب کو جمع کیا اور اُن کو قسم قسم کیا مثلاً بعض کو غنی بعض کو فقیر پھر انکو
صورت بخشی پھر اُن کو گویا کیا پس وہ بولے پھر اُن سے اُن پر عہد و میثاق لیا اور ان کو
کے نفسون پر گواہ بنایا کہ کیا مین تمھارا رب نہین ہون اُنھون نے اقرار کیا اللہ تعالےٰ
نے فرمایا کہ مین تم پر ساتون آسمانون اور ساتون زمینون کو گواہ کرتا ہون اور تم پر تمھارے
باپ آدم کو بھی گواہ کرتا ہون تاکہ تم قیامت کے دن یہ نہ کہو کہ ہم اس کو نہین جانتے
تھے تم اس کو جان رکھو کہ میرے سوا کوئی معبود نہین ہے اور نہ کوئی میرے سوا پروردگار
ہے اور میرے ساتھ کسی کو شریک نکیجیو مین تمھارے پاس اپنے رسول اپنے اس عہد
میثاق کے یاد دلانے کے لیے بھیجون گا اور تم پر اپنی کتابین نازل کرون گا اُنھون نے
کہا کہ ہم نے اس بات کی گواہی دی کہ تو ہمارا رب اور معبود ہے سوا تیرے ہمارا کوئی پروردگار
نہین اور نہ کوئی ہمارا تیرے سوا معبود ہے اور سب نے اس بات کا اقرار کیا اور احمد نے ابن
عباس سے بھی روایت کیا ہے کہ جناب سرور کائنات نے فرمایا کہ اللہ نے میثاق کے
دن حضرت آدم کی صلب سے اُن کی تمام ذریت کو نکال کر اُن کے سامنے مثل چیونٹیون کے
پھیلا دیا اور اُن سے کہا کہ کیا مین تمھارا رب نہین ہون سب نے ربوبیت کا اقرار کیا پھر
اللہ نے فرمایا کہ مین نے تم کو اس لیے گواہ کیا ہے کہ تم قیامت کے دن یہ نکہو کہ ہم اس سے
غافل تھے یا تم یہ نہ کہو کہ ہمارے باپ دادا نے پہلے سے شرک کیا تھا اور ہم پیچھے سے انکی
اولاد تھے تو کیا تو ہم کو بوجہ اس چیز کے ہلاک کرتا ہے جو اہل باطل نے کی تھی ۔

ایمان فطری

عہد روز الست

سوال اس آیت کے ساتھ حجت لازم کرنے کی کیا وجہ ہے کیونکہ ہم کو عہد و میثاق ذرا بھی یاد نہین اگر ہم کو یہ بات یاد رہتی تو ضرور اُس وعدے کے ایفا مین کوشش کرتے جواب اللہ تعالے نے ہم کو یہ میثاق امتحان اور جانچ کی غرض سے بھولا دیا ہے کیونکہ دنیا امتحان اور جانچ کی جگہ ہے اور ہم پر ابتدا سے ایمان بالغیب واجب ہے اور اگر ہم کو یاد رہتا تو امتحان اور جانچ زائل ہو جاتی اور پھر انبیا کی یاد دہانی کی حاجت نرہتی اور ایسا نہین ہو سکتا کہ کوئی بات ذہن سے اوتر جائے تو اس وجہ سے حجت باقی نرہے اور معذور سمجھا جائے معتزلہ میثاق لینے کے منکر ہین انھون نے آیت و حدیث کے معنے مجاز پر حمل کئے ہین کیونکہ معتزلہ اُن اشیا کے ثبوت کے قائل نہین جن کا ادراک عقل نہین کرسکتی چنانچہ ان کے نزدیک دیدار الٰہی محال ہے اور عذاب قبر اور سوال منکر و نکیر اور پل صراط اور میزان وغیرہ کے بھی منکر ہین۔ اور یہ درست نہین جس کلام کے جب تک معنی حقیقی مراد ہو سکین اُن کو چھوڑ کر مجازی معنے مراد لینا عقل و نقل کے خلاف ہے کیونکہ اس تقدیر پر نہ تو شارع کے کلام سے کوئی مدعا ثابت ہو سکے اور نہ کسی کی بات چیت کسی کو فائدہ بخش سکے ایک اندھیر مچ جائے مثلاً کسی نے کہا کہ پانی پلاؤ دوسرے نے کہہ دیا کہ اسکی مراد علاقہ ضدیت کی وجہ سے آگ ہے یا کسی نے حکم دیا کہ اسکو قصاص مین قتل کرو اس نے کہہ دیا کہ یہ مراد ہے کہ مجھکو ملامت کرکے چھوڑ دو کیونکہ ملامت کرنا بھی ایک طرح کا قتل کرنا ہے یا کسی نے کہا کہ زید بالباس فاخرہ کل ہمارے پاس آیا تھا ہم اسکے گواہ ہین کسی نے کہہ دیا کہ یہ کلام مقصود ہی نہ تھا بلکہ مخاطب کے خیال کے موافق یون ہی کہہ دیا بہر طور دنیا مین انتظام نرہے پس ان خرابیون کے دفع کرنے کے لیے اہل عقل نے یہ بات مقرر کر دی کہ ہر کلام کو اُس کے ظاہری معنے سے بدل کر اس کو مجاز مرسل یا استعارہ یا کلام غیر مقصود جب ہی گے کہ اس کے اصلی معنے درست نہو سکین اور مجازی معنے کے لیئے کوئی قرینہ بھی ہو کہ جو اصلی معنے کو قائم ہونے سے منع کرے مثلاً شیر کے اصلی معنے جنگلی درندہ ہین ہم اس کے معنے بہادر جب قرار دینگے جب کوئی قرینہ ہوگا مثلاً یون کہین کہ شیر لکھ رہا ہے اب یہ لکھنا قرینہ ہے کہ جہان شیر سے مراد بہادر آدمی ہے جنگلی درندے سے لکھنا متصور نہین اب مین دیکھتا ہون کہ بہت سے نام کے مسلمان قرآن و حدیث کے معانی متعارف کو چھوڑ کر خلاف

معتزلہ اُن اشیا کے ثبوت کے قائل نہین جنکا ادراک عقل نہین کرسکتی

جس کلام کے حقیقی معنی بن سکین اُسکے مجازی معنی نہ لینا چاہیے

سلف وخلف الگ راہ چلے ہین اور دل کھول کر کلام الٰہی اور احادیث رسول مین اپنی
رایون کو دخل دیا ہے وہان کیا قرینہ ہے اور کونسا امر ہے جو معانی متعارف کو کہ جسکو
پیغمبر علیہ السّلام کے ہم زمان وہم زبان سمجھتے تھے اور سمجھتے آتے ہین صحیح نہین ہونے دیتا
سورۂ یوسف کی تفسیر مین ایک صوفی نے اس قصے کو نفس اور روح پر ایسا چسپان کیا ہے
کہ شاید و باید پھر اس سے کوئی یون کہہ سکتا ہے کہ دراصل یوسف اور یعقوب کوئی شخص نہ تھے
بلکہ یہی دو (نفس اور روح) مراد ہین ہان جو حقائق اور دقائق قرآن محققین
ارباب سلوک سمجھتے ہین حق ہین لیکن وہ ظاہری معانی کا انکار نہین کرتے
ہین بلکہ ان کو مانکر پھر اور دقائق نکالتے ہین کہ ظاہری مرادات سے
منطبق ہوتے ہین اور اُن کو اللہ تعالےٰ نے قرآن مین رکھا ہے کیونکہ قرآن
کے لیئے ظہر اور بطن احادیث صحاح سے ثابت ہے چنانچہ عبد الرحمن
بن عوف سے شرح السنة مین مروی ہے کہ حضرت نے فرمایا تین چیزین
قیامت کے دن عرش کے نیچے ہون گی ایک قرآن کہ بندون سے جھگڑے گا
اور اُس کے لیئے ظاہر بھی ہے اور باطن بھی ہو ظہر سے مراد یہ ہے کہ اُسکے معانی ظاہر ہین
کہ اکثر لوگ سمجھتے ہین تامل کی حاجت نہین اور بطن سے مراد یہ ہے کہ بعض معانی قرآن
کے تامل اور فکر اور تفسیر کے محتاج ہین جن کو سوائے خواص مقربین علماے عالمین کے
اور کوئی نہین سمجھتا اور یہی حال بعض کلام رسول کا ہے پس ایسے حقائق اور دقائق نکالنا
کمال ایمان اور محض عرفان پر دلالت کرتا ہے مثلاً یہ جو صحیح بخاری و مسلم مین ابو طلحہ
سے مروی ہے کہ نبی علیہ السّلام نے فرمایا لاتدخل الملائکة بیتا فیہا کلب اسکے لغوی
اور ظاہری معنے یہ ہین کہ فرشتے اس گھر مین داخل نہین ہوتے جس مین کتا ہو بعض علمانے
کہا ہے کہ یہ حکم عالم ہے ہر کتے کے باب مین مگر اہل تحقیق نے کہا ہے کہ جو کتا شکار کے
لیے پالین یا محافظت زراعت یا مویشی وغیرہ کے لیے اُس کا ہونا دخول ملائکہ کا
مانع نہین اور مراد فرشتون سے وہ ہین جو اعمال نہین لکھتے اور انسانکی محافظت نہین کرتے اسلیئے کہ یہ فرشتے
کسی حال مین آدمی سے جدا نہین ہوتے اور امام غزالی نے فرمایا ہے کہ ملائکہ سے مراد یہان رحمت الٰہی ہے

قرآن کے لیے ظہر اور بطن ہے

کتا جس گھر مین موجود ہو وہان فرشتے نہین آتے

آیت میثاق میں دو قول

اور مکان سے دل اور کتے سے قواے شہوانیہ وسبعیہ مقصود ہین قونوی نے لکھا ہے کہ
آیت میثاق کی تفسیر مین دو قول ہین ایک قول تو تمام مفسرین کا ہے جس کو اکثر اہل سنت نے
بھی اختیار کیا ہے اور وہی احادیث مین مروی ہے چنانچہ مالک اور ترمذی اور ابوداؤد
نے مسلم بن یسار سے روایت کی ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے آیت میثاق کی
بابت سوال ہوا تو آپنے فرمایا کہ اللہ نے آدم علیہ السلام کو پیدا کرکے اُن کی پیٹھ پر اپنا
داہنا ہاتھ پھیرا اور اس مین سے اولاد نکالکر فرمایا کہ مین نے انکو جنت اور جنتیون کے کام
کے واسطے پیدا کیا ہے پھر اُن کی پیٹھ پر ہاتھ پھیرا اور اُس مین سے اولاد نکالکر کہا کہ مین نے
ان کو دوزخ اور دوزخیون کے کام کیلئے پیدا کیا ہے دوسرا قول علماے معقول کا ہے
اور وہ یہ ہے کہ اللہ نے قطرۂ منی سے رحم مادر مین گوشت کا ٹکڑا بنایا اور چمڑا اور رگین اور
پٹھے اور ہڈیان اس مین پیدا کرکے قالب انسانی عطا کیا اور اس مین روح ڈالی جس سے
انسان کامل ہوگیا اور اُس کو اس کے نفس پر اس طرح گواہ بنایا کہ اس کی روح کو اپنی
صفات کا نمونہ عطا فرمایا یعنی علم وحکمت کو اس مین رکھا اور نفس کو روح کی مملکت قرار دیا
اور اس مملکت مین اعضا وحواس وقواے ظاہریہ وباطنیہ کا لشکر اور خادم روح کیلئے
بنائے اور قواے اربعۂ انسانی کو کہ عقل شہوت غضب اور وہم ہین اس مملکت مین بجاے
سرداران لشکر اور کارفرمایان سلطنت کے مقرر فرمایا اور باقی تمام قوے کو ان کا زیر دست
اور فرمانبردار کردیا اس صنعت بدیع سے صانع عالم کے وجود پر بخوبی دلالت ہوتی ہے
پس اس طور پر گویا اس کو اپنی ربوبیت پر گواہ بنالیا ہے اور اُس سے ہان کہلوالیا ہے
بعض نے کہا ہے کہ یہ قول پہلے قول کے منافی نہین اس لیے کہ دونون مین جمع کرنا ممکن
ہے معتزلہ نے دوسرے قول کو اختیار کیا ہے

معتزلہ

ومن کفر بعد ذلک فقد بدّل وغیّر ومن آمن وصدّق فقد ثبت علیہ ودام
اور جو شخص ایمان میثاقی کے بعد کافر ہوجاتا ہے تو وہ ایمان فطری کو بدل ڈالتا ہے اور
جو ایمان لاتا اور تصدیق کرتا ہے تو وہ اپنے اقرار پر ہمیشہ ثابت رہتا ہے سوال پہلے تو
یہ کہا ہے کہ اللہ نے ساری مخلوق کو کفر اور ایمان سے خالی پیدا کیا ہے اور یہان ایسا فرمایا

جواب مراد یہ ہے کہ اللہ نے تمام مخلوق کو ایمان کسبی سے خالی اور ایمان فطری سے متصف پیدا کیا ہے اور ایمان کے بدلنے سے مراد یہ ہے کہ روز الست مین جو ایمان حاصل ہوا تھا اُسے دنیا مین ایسے کفر سے جو اپنے اختیار سے عاقل و بالغ ہونے کے بعد کیا بدل ڈالا اور اُس عہد و میثاق کو اس جہان مین آکر فراموش کر دیا۔ ایمان فطری اس اقرار کا نام ہے جو روز الست مین اللہ کی ربوبیت و معبودیت کا کیا تھا اور کسبی وہ ایمان ہے جو اس جہان مین آکر مکلف ہونے کے بعد حاصل کیا جاتا ہے۔ علما کا اس بات مین اختلاف ہے کہ ارواح بدن کے ساتھ پیدا ہوئی ہین یا اُن سے پیشتر جو یہ کہتا ہے کہ جان بدن کے ساتھ پیدا کی گئی ہے اس کی دلیل یہ آیت ہے ثم انشأناہ خلقا آخر پھر ہم نے اس کو پیدا کیا دوسری پیدائش بعض تفاسیر مین لکھا ہے کہ مراد اس سے نفس کا بدن پر قابض ہونا ہے لیکن محققین نے اس قول کو رد کیا ہے اس لیئے کہ جائز ہے کہ مراد اس سے نفس کا بدن سے متعلق ہونا ہو اور یہ بھی ایک طرح کا پیدا کرنا ہے اور جس کی یہ رائے ہے کہ روح بدن سے قبل پیدا ہوئی ہے اس کی دلیل یہ خبر ہے خلق اللہ الارواح قبل الاجسام بالفی عام یعنی اللہ نے ارواح کو اجسام سے دو ہزار برس پہلے پیدا کیا ہے مگر یہ خبر قابل تسلیم نہین اس لیے کہ غریب ہے اور اگر اس کو تسلیم بھی کرین تب بھی کہہ سکتے ہین کہ مراد ارواح سے یہان ملائکہ علوی ہین امام غزالی نے اس کی اسی طرح تاویل کی ہے غرض کہ کسی طرف تعین نہین ہے اور متقدمین نے کسی طرف اتفاق نہین کیا ہے

ایمان فطری

ایمان کسبی

ارواح بدن کے ساتھ پیدا ہوئی ہین یا ان سے پیشتر

ولم یجبر احدا من خلقه علی الکفر ولا علی الایمان ولا خلقهم مومنا ولا کافرا ولکن خلقهم اشخاصا والایمان والکفر فعل العباد ویعلم اللہ تعالی من یکفر فی حال کفره کافرا فاذا آمن من بعد ذلک علمه مومنا حال ایمانه

واحبه من غیر ان تتغیر علمه وصفته

اور اللہ تعالےٰ کسی آدمی پر کفر اور ایمان کے لیئے جبر نہین کرتا اور نہ کسی کو مسلمان یا

کافر پیدا کیا ہے لیکن ان کو ایمان و کفر کے قبول کرنے کے قابل پیدا کیا ہے اور
ایمان و کفر بندون کا کام ہے اللہ تعالےٰ کافر کو اس کے کفر کی حالت مین کافر جانتا
ہے پھر جب وہ اس کے بعد ایمان لاتا ہے تو اُس کو حالت ایمانمین مومن جان لیتا ہے
اور اُس کو دوست رکھتا ہے اور اس طرح بندے کے کفر و ایمان کے تغیر سے اللہ کے
علم مین تغیر نہین آتا اور نہ اس کی کسی دوسری صفت مثلاً غضب و رضا مین تغیر

اللہ کفر وایمان کے لیے کسی پر جبر نہیں کرتا

آتا ہے کیونکہ اُس کا علم یا غضب و رضا جو کفر و ایمان سے متعلق ہوتے ہین یہ اُس
کی صفات قدیم ہین اُن کے تعلقات مین اختلاف زمان کی وجہ سے تغیر آجاتا ہے
بلکہ اللہ بندون کے کفر و ایمان کا حال اُن کے دنیا مین آنے سے قبل ہی جانتا ہے
مگر وہ اپنے فضل و کرم کی وجہ سے محض تعلق علم سے کسی پر مواخذہ و گرفت نہین کرتا بلکہ
وہ بندے کے اختیار کے ظاہر ہونے اور اُس کے عمل حاصل ہونے کا منتظر رہتا ہے
تاکہ اُس کے فعل پر حساب مترتب ہو اور بندہ ثواب و عذاب کا مستحق قرار پائے اور
مراد اس سے کہ اللہ تعالےٰ کسی پر کفر و ایمان کے لیئے جبر نہین کرتا یہ ہے کہ خدا تعالیٰ
نے نیکی و بدی کی ہدایت کو سب کے ساتھ کئی ذریعون سے مصروف کیا ہے پہلے
تو حواس خمسہ ظاہری و باطنی اور قوت عقلیہ جن کے سبب سے سعادت و شقاوت
مین تمیز کرتے ہین دیئے ہین پھر بعد اُس کے رسولون کے بھیجنے اور کتابونکے اتارنے
اور شریعتون اور حکمون کے بیان کرنے اور بہشت کی نعمتین اور دوزخ کی سختیان ذکر
کرنے اور مرشدون اور ناصحون کے مقرر کرنے اور ہوشیاری اور سمجھ کے اسباب پیدا کرنے
سے سب کو سیدھی اور ٹیڑھی راہ مین جدائی اور فرق بتلا دیا اب بعد ان سب باتون کے
نہ نیک راہ پر چلنے کے لیے مجبور کرتا ہے اور نہ بد راہ پر زبردستی چلاتا ہے بلکہ ان
دونون راہون مین سے ایک راہ کو اختیار کرنا اور اُس پر چلنا بنی آدم مکلف یعنی
عاقل و بالغ کے ارادے اور قصد کے حوالے کیا ہے کہ ان دونوین سے جو چاہے
اختیار کرے اور اگر ایسا نہو تو آزمائش اور جانچ ثابت نہو اور فرمان بردار اور گناہگار
مین کچھ فرق اور جدائی نرہے اسلیئے کہ اس صورت مین سیدھی راہ چلنے مین سب مجبور اور

بے اختیار ہو جاتے اور سعید کی شقی اور گمراہ پر کچھ زیادتی اور بہتری نہوتی بلکہ ہدایت اور گمراہی کے معنے نہ سمجھے جاتے اور آدمی بھی آسمان اور ستارون اور ہوا اور خاک اور پانی اور آگ کی طرح چارو ناچار قید اور بے بسی مین رہتا اور انسان کی پیدائش کے خاصے جو ایسی چیزون مین بالکل جدائی اور امتیاز سب مخلوقات سے چاہتے ہین سب معطل اور بے کار ہو جاتے اور کیا نہ کیا سب برابر ہو جاتا اور اگر زبردستی کسی کو بری راہ پر چلاتا تو ایسے کامون پر بندے کو تعزیر اور سزا دینا بے انصافی ہوتی کیونکہ بندے سے برائی مجبوراً وقوع مین آتی بندے کا کوئی قصور نہ ہوتا پھر سزا دینا انصاف کیونکہ ہوتا اللہ جل شانہ عادل ہے ظالم نہین یہ تو ایسی بات ہوتی جیسے کوئی اپنے غلام سے کہے کہ جا فلان شخص سے مال چھین لا اور جب وہ غلام حکم بجا لائے تو سزا پائے اسی لیئے اللہ تعالے نے بندون کو بالکل مجبور نہین کر دیا ہے اُن کو اتنا اختیار بھی دیا ہے کہ چاہین نیک کام کرین چاہین بد کام کرین اور یہ فرمایا ہے کہ اگر اچھا کام کروگے تو ہم راضی اور خوش ہون گے اور برے کام ہماری مرضی کے خلاف ہین مقرر ہم اُن کی سزا دین گے اور یہ جو شبہہ پیدا ہوتا ہے کہ شریعت کس واسطے ہے اور پیغمبرون کے بھیجنے سے کیا حاصل جواب اس کا یہ ہے کہ پیغمبرون کا آنا صرف اللہ کی رحمت ہے کہ بندون کو جنت کی جانب کھینچتا ہے اور جہنم سے بچاتا ہے بندے تو یہ چاہتے ہین کہ شیطان کے بہکانے سے گناہگار ہو کر جہنم مین گر پڑین اور اللہ کو یہ پسند ہے کہ ادھر نجائین اس لیئے پیغمبرون کو بھیجا کہ اُن کو سمجھا کر برے کامون سے باز رکھین سیدھی راہ اللہ کے راضی رکھنے کی بتائین اُن کے ڈرانے سے خدا کا خوف دلون مین پیدا ہو غفلت کے پردے اُٹھ جائین راہ راست نظر آئے نیکی کا شوق پیدا ہو پیغمبرون کی مثال ایسی ہے جیسے ایک چرواہا بکریان چراتا ہے اس کی دہنی طرف تو سبزہ زار ہری ہری گھاس جمی ہوئی ہے اور بائین طرف ایک غار ہے وہ چرواہا غار کی طرف کھڑا لاٹھی گھمانا شروع کرے اس لیئے کہ بکریان ادھر نہ آئین مبادا غار مین جا پڑین اسی طرف جائین جہان سبزہ ہے پس انبیا علیہم السلام کی بھی یہی صورت ہے کہ وہ خلق کو دوزخ کی طرف

انما انا رحمة مهداة

جانے سے روکتے ہین اور چاہتے ہین کہ بہشت کی جانب جائین ۔ واضح ہو کہ آدمی کے افعال صادر ہونیکے دو طور ہین اول یہ کہ کسی ایسی چیز کا اُسے تصور ہو جو اُس کو مرغوب اور مطلوب ہو ایسی حالت مین اُس کے دل کو ایسی چیز کی ضرور خواہش ہوگی اور اسکی طرف رغبت اور حرکت کریگا اور اگر کسی ایسی چیز کا تصور اُسکو ہوگا جو طبیعت کے مخالف و منافی ہوگی تو اُس چیز کیطرف سے دل مین نفرت و کراہت ہوگی اور اس کی طرف سے لوٹے اور ہٹے گا پس خواہش و رغبت یا نفرت یا کراہت پیدا ہونے سے قبل آدمی کی خواہش فعل اور ترک فعل مین برابر ہے ممکن ہے چاہے کرے یا نکرے خواہ اس مرتبۂ تصور مین کرے کہ فعل کی قوت اُس سے بہت قریب ہے خواہ قبل تصور کے کرے کہ قوت فعل کے مرتبے سے بہت دور ہے آدمی کی اس حرکت اختیاری کو جس پر فعل مترتب ہو فعل اختیاری کہتے ہین دوم وہ ہے کہ شوق و خواہش کا تصور نہو حرکت بغیر میلان و خواہش کے صادر ہو مثلاً مرتعش کی حرکت اس حرکت کو جبری اور اضطراری کہتے ہین دونون حرکتون مین یہی فرق ہے کہ رعشہ مین سبب اور واسطہ کہ وہ خواہش ہے ناقص ہوتا ہے اور حرکت اختیاری مین یہ واسطہ کامل اور زیادہ ہوتا ہے ان باتون کو سمجھ کر اچھی طرح ذہن نشین کرلینا چاہیئے کہ مباحث آئندہ مین کام آئینگی غرضکہ حرکت اختیاری اور حرکت اضطراری مین فرق بدیہی ہی مثلاً جو کوئی ہاتھ وغیرہ کو ہلاتا ہی تو یہ ہلانا اس کا واسطے کے کامل ہونے کی وجہ سے اپنے اختیار اور ارادے سے ہوتا ہے اور واسطے کے کامل ہونے کی یہ صورت ہے کہ حواس اور اعضا سالم ہوتے ہین اور جسکے اعضا بسبب مرض رعشہ کے ہلتے ہین اُنکی حرکت مین اُسکا اختیار و واسطے کے ناقص ہونے کی وجہ سے نہین ہوتا ہے اگر اختیار سے یہی معنی مراد ہین کہ مذکور ہوئے تو اختیار سے انکار کرنا بمنزلے اُس کے ہے کہ کوئی کہے کہ آدمی نہ سماعت رکھتا ہی نہ بصارت اب اگر کوئی کہے کہ تمام حرکات و افعال انسان کے قسم دوم سے ہین تو کسی عاقل کو اسکا انکار نامقبول نہوگا لیکن اشکال اسمین ہی کہ بعد شامل ہونے علم اور ارادہ ازلی اور قضاء و تقدیر الٰہی کے کیا متصور ہو سکتا ہے کہ یہ فعل آدمی سے وجود مین نہ آئیگا اور اسکو نہ کریگا اسلیئے کہ جو خدا تعالیٰ نے ازل مین جانا اور چاہا کہ یہ فعل بندے سے وجود مین آئے تو وہ بالضرور وجود مین آئیگا خواہ بے اختیار جیسے کہ حرکت اضطراری مین خواہ باختیار اگر فعل اختیاری ہی پس فعل کا اختیار کرنا اور وجود مین لانا اختیاری نہ ہوا آدمی کو اگرچہ فعل مین اختیار ہے

آدمی کے افعال دو طور پر صادر ہوتے ہین

فعل اختیاری

حرکت جبری

لیکن اُسکے مبادی مین اختیار نہین جیسے قفل کو ظاہر مین کنجی کھولتی ہے اور حقیقت مین کنجی کی حرکت کا پیدا کرنے والا ہاتھ ہے ایسی ہاتھ کی حرکت کا پیدا کرنے والا حق تعالےٰ ہے اللہ تعالیٰ نے اسباب اور واسطون کو اپنے فعل کا روپوش کیا ہے کہ اُنسے اُسکا فعل چھپا ہوا ہے ایسا ہو سکتا ہے کہ کوئی شخص آنکھ کھولے ہو اور نہ دیکھے پس دیکھنے اور معلوم کرنے کے بعد اگر مرئی اسکو پسند آئی تو شوق اور خواہش کا اُسکے لیئے پیدا ہونا لازم ہے اور بعد اسکے اُس سے حرکت کا ہونا اس مرئی کیطرف واجب ہے کو اُس کا اختیار تھا مگر یہ اختیار اُسکے لیئے واجب لازم ہو گیا اور وجوب لزوم اختیار کے منافی ہے گویا آدمی اختیار رکھتا ہے لیکن اپنے اختیار مین اسکو اختیار نہین کسی کا قول ہے مختار فی فعلہ و مجبور فی اختیارہ یعنی اپنے فعل مین ذی اختیار ہے اور اپنے اختیار مین مجبور ہے اسکو دوسری عبارت مین یون کہہ سکتے ہین اختیار بالصورۃ و جبر بالمعنے یعنی ظاہر مین اختیار ہے اور حقیقت مین مجبوری ہے حقیقت مسئلہ قضاء و قدر کی اختیار بندہ کے قول کے ساتھ مقام حیرت ہے سمجھ سے باہر ہے اس جگہ خاموشی بہتر ہے اور مرجع و مآل متکلمین کا اس مقام مین یہ آیت ہے ولا یسئل عما یفعل وہم یسئلون یعنی جو کچھ اللہ کرتا ہے اُس سے پوچھا نہ جاے گا اور بندون سے پوچھا جاے گا

وجمیع افعال العباد من الحرکۃ والسکون کسبہم علی الحقیقۃ واللہ تعالےٰ خالقہا وہی کلہا بمشیتہ وعلمہ وقضائہ وقدرہ

اور بندے کے سارے کام حرکت و سکون سے درحقیقت انھین کے کیئے ہوئے ہین اور اللہ تعالےٰ نے اُن کو پیدا کیا ہے اور یہ سب کام اللہ کے ارادے اور حکم اور تقدیر سے ہین محققین اہل سنت کا مذہب یہ ہے کہ نہ بندہ بالکل مجبور ہے جیسا کہ مذہب جبریون کا ہے اور نہ بالکل مختار ہے جیسا کہ مذہب قدریون کا ہے بلکہ ان دونون کے درمیان مین ایک امر ہے اور وہ یہ ہے کہ بندے کے فعل مین دو چیزون کا مجموعہ مؤثر ہے ایک اللہ کا پیدا کرنا دوسرے بندے کا اختیار صرف اللہ کا پیدا کرنا مؤثر نہین ورنہ جبر لازم آتا ہے اور نہ فقط بندے کا اختیار مؤثر ہے ورنہ قدر لازم آتی ہے دلیل اس امر پر یہ ہے کہ ہمکو وجدانی طور پر معلوم ہے کہ بندے کو بعض افعال مین قصد و اختیار حاصل ہے مگر یہ

قصد و اختیار اُن افعال کے پیدا کرنے کو کافی نہین ہے کیونکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بندے کے پاس کسی کام کے تمام اسباب و آلات تیار ہوتے ہین مگر وہ کام نہین ہوسکتا چنانچہ انبیاء اور صدیقین کے حالات مین یہ بات تواتر کے ساتھ مذکور ہے کہ کفار نے طرح طرح سے اُن کے ستانے کا قصد کیا انکو انکی ایذارسانی پر قدرت حاصل نہو سکی باوجودیکہ اسباب و آلات سلامت تھے اور وہ لوگ اس کام پر آمادہ بھی تھے اور ارادہ بھی رکھتے تھے اور اس زمانے مین وہ ان سے بڑھ بڑھ کر کام کر گذرتے تھے اس لئے معلوم ہوا کہ تنہا بندے کا قصد و اختیار کسی کام کے کرنے کو کافی نہین کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو کفار کے ارادے اور قصد کے خلاف کیسے واقع ہوسکتا اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کسی کام کے تمام اسباب بندے کے پاس متحقق نہین ہوتے اور پھر بھی وہ کام ہوجاتا ہے اگر ایسا نہوتا تو خوارق عادات صادر نہوسکتے اور قواے ضعیف اپنے سے قوی حرکات کو ظہور مین نہ لاسکتے مثلاً کوئی ولی طرفۃ العین مین مسافت بعیدہ کو طے نکرسکتا اس سے معلوم ہوا کہ افعال کے صدور مین اللہ کی قدرت کو اثر ہے اگر صرف بندے کے قصد و اختیار کو اثر ہوتا اور وہ اُس کے پیدا کرنے مین کافی ہوتا تو سلامتی اسباب و آلات کے بعد ہر کام صادر ہوسکتا یا جو کچھ عادت کے طور پر جاری ہوتا ہے اگر اُس مین طبیعت موثر ہوتی تو خوارق عادات ظہور مین نہ آسکتے عادت الٰہی اس طرح جاری ہے کہ جب بندہ حرکت اختیاری کا قصد جازم کرتا ہے اور اُس قصد کی طرف مضطر و مجبور نہین ہوتا تو اللہ تعالےٰ اُس کے پیچھے وہ کام پیدا کردیتا ہے اور اگر قصد نہین کرتا تو پیدا نہین کرتا اور قصد اللہ کا پیدا کیا ہوا ہوتا ہے جس کے معنے یہ ہین کہ اللہ ایک ایسی قدرت پیدا کردیتا ہی جس کو بندہ جس چیز کی طرف چاہتا ہے بطریق بدل کے پھیر سکتا ہے پھر اُس قدرت کو ایک کا ہین کی طرف پھیرنا بندے کا کام ہے اور یہی قصد و اختیار ہے خلاصہ یہ ہے کہ بندے کا اختیار افعال مین پورا مؤثر نہین ہوتا بلکہ وہ مؤثر کا جزء ہوتا ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ ہمکو وجدانی طور پر معلوم ہے کہ بندے کے لیے فعل اختیاری حاصل ہی اور اُس کے اس فعل اختیاری کا ایسے کام مین ہونا واجب ہے جو نہ موجود ہو نہ معدوم ہو

اور موجود میں اُس کا فعل اختیاری نہیں ہو سکتا اس لیئے کہ کوئی شے موجود نہیں ہو سکتی جبتک دوسرا
اس کے وجود کو واجب نکر دے پس اگر بندہ اس کے وجود کا موجب ہوگا تو یہ دو حال سے خالی نہیں
ایک یہ کہ وہ بغیر ذریعہ کسی شے کے اسکے وجود کا موجب ہوگا تو بندے کے فعل اختیاری کو اس مین دخل نہوگا
جیسا کہ اس کی تاثیر اختیاری کو اس کے وجود اور اُس کی ذات مین مداخلت نہیں ہے
اس لیئے کہ وجود اُس شے کا اس وقت واجب ہوگا جب علت اس کی تمام ہو جائے پس
بندے کی اختیار کی تاثیر اسمین متصور نہین ہو سکتی دوسرے یہ کہ کسی ذریعہ سے بندہ اُس کے
وجود کا موجب ہوگا اور یہ ذریعہ یا تو کسی شے کا وجود ہوگا یا عدم ہوگا اور یہ دونوں بھی باطل ہین
پہلی صورت تو اسلیئے باطل ہے کہ جس چیز کا وجود بندے کے اختیار کی تاثیر کا ذریعہ بنا ہو وہ ایسے
موجودات کے ذریعہ سے واجب ہوگا جو واجب تعالیٰ کی طرف منسوب ہون گے تو یہ اس ضرورت سے بندے کی
تاثیر اختیاری سے خارج ہوگا کیونکہ واجب ہے اور دوسری اسلیئے باطل ہو کہ وہ عدم جو بندے کی تاثیر
اختیاری کا واسطہ ہے اگر ایسا عدم ہے جو وجود سے سابق ہو تو وہ قدیم ہے اسمین بندے کی تاثیر
اختیاری کو مداخلت نہین اور اگر لاحق ہو یعنی ایسا عدم ہے جو وجود سے بعد ہے تو یہ ممکن نہین جبتک
کہ اس شے کے وجود یا بقا کی جس کا یہ عدم ہے علت تامہ زائل نہو جائے اور وہ
علت تامہ اگر موجودات محضہ مین سے ہے تو واجب ہو گی اس لیے کہ واجب تعالیٰ
کی طرف مستند ہے پس بندہ اُس کے معدوم و زائل کرنے پر قادر نہوگا اور اگر زوال
عدم کو علت تامہ کے زوال مین دخل ہوگا تو عدم کا زوال وجود ہے پس ضرور ہے کہ
کسی دوسرے وجود کے ذریعہ سے ہوگا اور وہ واجب ہے ان موجودات کے
توسط سے جو واجب تعالیٰ کی طرف مستند ہین تو پھر بھی بندے کی تاثیر و فعل سے نکل
جائے گا پس یہ بات متعین ہو گئی کہ بندے کو اس چیز مین تاثیر اختیاری حاصل ہے
جو نہ موجود ہے نہ معدوم ہے بلکہ ایک اعتباری چیز ہے اور یہ چیز بذریعہ ایسے موجودات
کے جو واجب تعالیٰ کی طرف مستند ہون واجب نہو گی کیونکہ ایسی حالت مین بندے
کے فعل اختیاری کی تاثیر سے نکل جائے گی اور بندے کے فعل کا اثر کسی چیز مین
باقی نرہے گا اور اس سے بطلان اس چیز کا لازم آتا ہے جو ہم کو اپنے وجدان سے

ثابت ہو چکی ہے پھر اس امر کا جو نہ معدوم ہے نہ موجود ہے ایسی ایجاد ہونا جائز
نہین ہے جس کے ساتھ بالضرور فعل کا ہونا واجب ہے تاکہ بندہ اس شے موجود کا
موجد و خالق قرار پا جاے کیونکہ یہ شے بہت سی چیزون پر موقوف ہے جن کے وجود مین
بندے کو ذرا بھی تاثیر حاصل نہین ہے چنانچہ اُن مین سے خود بندے کا وجود ہے
اور اُس کی قدرت اور اسباب و الآلات کی سلامتی ہے پس یہ بات بخوبی ثابت ہو گئی
کہ وہ چیز جو نہ موجود ہوتی ہے اور نہ معدوم ہوتی ہے اور بندے سے صادر ہوتی ہے
ایک ایسی چیز ہے کہ جس کے ساتھ اثر کا وجود واجب نہین ہے اسی کو کسب کہتے
ہین فعل اس کا کسب ہے اور اللہ کے پیدا کرنے سے حاصل ہوتا ہے پس انسان کو قدرت
کاسبہ حاصل ہے نہ خالقہ اہل سنت کا یہی مذہب ہے لیکن اشعریہ یہ کہتے ہین کہ کسب کے
معنے یہ ہین کہ قدرت متوہمہ جس کو بندہ قدرت خیال کرتا ہے فعل کیساتھ بندے مین
موجود ہوتی ہے اس قدرت کو فعل مین کسی قسم کی مداخلت حاصل نہین ہوتی پس اُن کے
نزدیک جب اللہ یہ ارادہ کرتا ہے کہ بندہ فعل صادر کرے تو اول ایک صفت پیدا
کر دیتا ہے جس کو بندہ قدرت خیال کرتا ہے پھر اللہ بندے کو فعل کیطرف متوجہ کرتا ہے جب
بندہ ادھر متوجہ ہوتا ہے تو اللہ فعل کو ایجاد کر دیتا ہے پس فعل کی نسبت بندے
کی طرف یعنی یہ کہنا کہ بندے سے فعل صادر ہوا ایسی ہے جیسے لکھنے کی نسبت قلم کی طرف
اشعریہ کہتے ہین کہ اس قدر صحت تکلیف کے لئے کافی ہے اور حق یہ ہے کہ یہ راے بھی جبر
کی قبیل سے ہے کیونکہ جب بندے مین حقیقۃً قدرت نہین تو اس مین اور جماد مین کیا فرق
ہوا اور حنفیہ کے نزدیک جو قدرت اللہ نے بندے مین پیدا کی ہے اُس کو کسی کام کے قصد
مصمم کی طرف پھیرنے کا نام کسب ہے پس قصد مذکور مین قدرت کو تاثیر حاصل ہے پس جب اسکی
صلاحیت اس قصد کے وجود کے لئے تام ہو جاتی ہے تو فائدہ بخشتا ہے اور اللہ تعالے اس
وقت مین اس کام کو جس کا قصد کیا ہے موافق عادت کے پیدا کر دیتا ہے اور کبھی نہین بھی پیدا
کرتا مگر جبکہ کوئی مانع موجود نہین ہوتا تو اللہ تعالے سے فعل کا صدور واجب ہوتا ہے کیونکہ
وجود بغیر وجوب کے باطل ہے اور اس سے یہ لازم نہین آتا کہ بندے کی قدرت فعل کی موجد ہو

کیونکہ یہ قصد نہ موجود ہے نہ معدوم ایک اعتباری شے ہے ایسی چیز کو حال کہتے ہین جسکے واسطے ذات مستقل نہین ہوتی بلکہ ایک تبعی چیز ہوتی ہے پس بندہ کی قدرت سے کسی چیز کا افاضہ ہونا خلق نہین ہوسکتا کیونکہ پیدا کرنا تو یہ ہے کہ نفس وجود کا افاضہ کیا جاے جیسے جواہر و اعراض کو عدم سے وجود مین لایا جاے بلکہ یہ تو حادث کرنا ہے اور حادث کرنے مین اور پیدا کرنے مین بڑا فرق ہے حادث کرنا پیدا کرنے سے نہایت کم ہے کیونکہ اس سے تو صرف یہ ہوتا ہے کہ مادے مین فعل کے قبول کرنے کی صلاحیت پوری ہو جاتی ہے پس حادث کرنا در اصل اُن چیزون مین سے ہے جو ممکن کی استعداد کو تمام کرتی ہین اور یہ استعداد بھی امکان کی ایک قسم ہے پس اس مین کوئی برائی نہین کہ بندے کی قدرت اس قصد مصمم کو حادث کرے اور نصوص سے صرف اسی قدر ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالےٰ خالق ہے یعنی وجود عطا فرماتا ہے پس پیدا کرنے کی صفت کے ساتھ وہی بالذات و بالاستقلال متصف ہوگا اعتباری چیزون مین یہ بات کہان ہے نتیجہ کلام یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ کے مقدورات دو قسم پر ہین ایک ایسے مقدورات جن کے ایجاد کرنے مین قادر کا منفرد ہونا صحیح ہو اور یہ منفرد ہونا متحقق بھی ہو اور کسب مین ایسا نہین ہوتا دوسرے وہ مقدورات جن کے ایجاد کرنے مین قادر کا تنہا ہونا صحیح تو ہو لیکن متحقق نہو بلکہ غیر کی قدرت کو اُس مین مداخلت ہو جیسے بندون کے افعال اختیاریہ اور بعض نے یون کہا ہے کہ اگر فعل مقدور قدرت کے محل مین واقع نہو تو وہ خلق ہے اور اگر قدرت کے محل مین واقع ہو تو کسب ہے مثلاً زید کی حرکت اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ایسے محل مین واقع ہوئی ہے جسکے ساتھ قدرت قائم نہین ہے اور وہ زید ہے اور زید کے کسب سے ایسے محل مین واقع ہوئی ہے جسکے ساتھ زید کی قدرت قائم ہے اور وہ زید کا نفس ہے حاصل کلام یہ ہے کہ خالق کا اثر تو یہ ہے کہ فعل ایسی چیز مین ایجاد ہوتا ہے جو اُسکی ذات سے غیر ہے اور کاسب کا اثر یہ ہے کہ اس کا فعل اختیاری ایسے امر مین ہوتا ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہوتا ہے پس پیدا کرنا ایک ایسا امر اضافی ہے کہ اس کی وجہ سے مقدور کا ایسے محل مین ہونا واجب ہے جو قدرت کا محل نہو اور مقدور کے ایجاد کرنے مین قادر اس امر اضافی کی وجہ سے منفرد و مستقل ہوتا ہے اور کسب ایک ایسا امر اضافی ہے کہ مقدور بوجہ اُس کے محل قدرت مین

حادث کرنے اور پیدا کرنے مین فرق ہے

کسب و خلق مین فرق

واقع ہوتا ہے اور اس امر کی وجہ سے قادر مقدور کے ایجاد کرنے مین منفرد و مستقل نہین ہوتا پس کسب مقدور کے وجود کو واجب نہین کرتا ہے بلکہ اُس سے صرف فاعل کا اِس مفعول کے ساتھ متصف ہونا واجب ہو جاتا ہے پس باوجودیکہ کل افعال اللہ تعالٰے کے پیدا کئے ہوئے ہین مگر معصیت اور برائی کے پیدا کرنے سے اس کی ذات مین قباحت لازم نہین آتی۔ اور شیعہ نے جو یہ کہا ہے کہ گناہ بندے کی قدرت سے صادر ہوتے ہین اور حسنات اللہ کی قدرت سے دلیل اس پر یہ بیان کرتے ہین کہ قبیح کا پیدا کرنا قبیح ہے اور اللہ قباحت سے منزہ ہے اگر وہ برائی کو پیدا کرے گا تو خود بھی بُرا قرار پاوے گا یہ اُن کی غلطی ہے اس لیئے کہ طاعت و معصیت اور حسن و قبح کسب پر مبنی ہے نہ پیدا کرنے پر پس قبیح کا پیدا کرنا قبیح نہو گا کیونکہ اس کا پیدا کرنا بہت سی مصلحتون اور حسن انجامون پر مشتمل ہوتا ہے ہان برائی کے ساتھ قصداً و ارادۃً متصف ہونا برا ہے اور یہ تم کو ہم پہلے بتا چکے ہین کہ کسب اتصاف کو واجب کرتا ہے پس اُس کیطرف قصد کرنا بُرا ہے اس لیے کہ یہ قصد برائی مین مبتلا کرتا ہے کیونکہ بندہ اس بات کو بخوبی جانتا ہے کہ جب وہ برائی کا قصد کرتا ہے تو اللہ اُس کو پیدا کر دیتا ہے اور قصد مین جبر نہین ہے غرض کہ اللہ کے برائی اور معصیت کو پیدا کرنے سے اللہ کی ذات مین برائی لازم نہین آتی کیونکہ برائی اور بھلائی اور گناہ اور طاعت اعتباری چیزین ہین جو کسب کی طرف راجع ہین نہ پیدا کرنے کی طرف اس لیئے کہ برائی یا گناہ کا پیدا کرنا برا نہین بلکہ بہت سی مصلحتون پر مبنی ہوتا ہے ہان برائی اور گناہ کسب کرنا برا ہے حاصل کلام یہ ہے کہ مشائخ حنفیہ کے نزدیک بندے مین کسی چیز کے واجب کرنے اور پیدا کرنے کی قدرت نہین پس وہ خالق نہین ہو سکتا بلکہ اللہ خالق ہے لیکن یہ کہتے ہین کہ بندے کو ایک خاص طرح کی قدرت حاصل ہے جس سے کسی امر حقیقی کا جو غیر موجود ہو موجود ہونا لازم نہین آتا بلکہ اس قدرت کی وجہ سے صرف اعتبارات اور نسبتون مین اختلاف آجاتا ہے جیسے دو مساوی چیزون مین سے ایک کو متعین کر لینا اور دو چیزون مین سے

شیعہ کہتے ہین کہ گناہ بندے کی قدرت سے صادر ہوتے ہین

جواب

جبر و اختیار کا جمع کرنا

تمام اسباب سے حاصل نہین ہوتا جو بندے کی قدرت واختیار مین ہین پس جبر و اختیار
دونون کو جمع کر کے یہ عقیدہ قرار پایا ہے کہ بندے کے افعال خدا کی تخلیق اور بندے کے
کسب سے صادر ہوتے ہین یعنی خالق خدا ہے اور کاسب بندہ اور آیات واحادیث مین
جو افعال عباد کو عباد کی طرف منسوب کر کے مدح وذم اور ترتیب ثواب وعقاب ان افعال
پر بیان کی ہے باوجودیکہ حق تعالیٰ تمام افعال کا خالق اور موثر حقیقی ہے اس کی وجہ یہ ہے
کہ بندون کے کسب کو افعال مین بڑا دخل ہے اور وہ افعال مدح وذم اور ثواب وعقاب کے
معرفات وعلامات ہین اور خلاصہ کلام حجۃ الاسلام وغیرہ علماے نامدار کا بھی یہ ہے کہ
جب بسبب ضرورت مذکورہ کے جبر محض باطل ہوا اور دلیل کے ساتھ یہ بھی باطل ہوا
کہ بندہ اپنے افعال کا خالق نہین ہے تو میانہ روی اعتقاد مین واجب ہوئی اور وہ یہ ہے
کہ بندے کے افعال اختیاریہ اللہ تعالیٰ کے مقدور ہین اختراع کی وجہ سے اور بندے
کے مقدور ہین اور وجہ پر یعنی تعلق کی وجہ سے اور اسی تعلق کو اکتساب کہا کرتے ہین اگر کوئی
کہے کہ جب بندے کی قدرت کسی خاص وجہ سے افعال کے ساتھ متعلق ہوئی تو چاہیے کہ
یہی خالق اپنے افعال کا ہو جواب اس کا یہ ہے کہ قدرت کو مقدور کے ساتھ متعلق ہونے
سے یہ ضرور نہین کہ اس کا تعلق ہمیشہ بطور اختراع کے ہو دیکھو اللہ تعالیٰ کی قدرت
عالم کے ساتھ ازل مین بغیر اختراع کے متعلق ہوئی تھی پھر قدرت الٰہی عالم سے اختراع کے
وقت بھی متعلق ہوتی ہے پس فعل بندے کا جب اُس کی اپنی قدرت کی طرف منسوب
کیا جاتا ہے تو کسب کہلاتا ہے اور جب اللہ تعالیٰ کی ذات پاک سے منسوب ہوتا ہے
تو اس کو خلق کہتے ہین اب فعل بندے کا مکسوب اور خداوند تعالیٰ کا مخلوق ہوگا اور
قدرت کو جب خلق کے معنے مین لین گے تو یہ اوصاف باری تعالیٰ مین شمار پائیگی اور جب اسکے
معنے کسب کہین گے تو بندے کے اوصاف مین گنی جائیگی اور ہنوز ایسے موقف پر توقف مناسب نہین
بلکہ اسکے سوا ایک سر غامض اور ہے اور وہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے امام موصوف سے روایت ہے
کہ کہا مین نے امام ابوعبداللہ جعفر صادق رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ اے ابن رسول اللہ کیا حق تعالیٰ نے
افعال کے پیدا کرنے کا کام بندون کے سپرد کیا ہے امام ممدوح نے جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ بزرگتر ہے

اکتساب

کسب و خلق

بندے کا اختیار اور قصد

محقق طوسی

ایک کو دوسری پر ترجیح دے لینا پس یہی ترجیح بندے کا اختیار اور قصد ہے اور اسی وجہ سے طاعت و معصیت اور بھلائی برائی ظہور میں آتی ہے محقق طوسی نے اس مسئلے مین کہا ہے کہ جاندار کے بعض افعال ایسے ہین کہ جن کا اُس کو شعور نہین ہوتا جیسے بڑھنا اور غذا کا ہضم ہونا اور بعض ایسے ہین کہ جن کا اُس کو شعور ہوتا ہے مگر وہ اُس کے ارادے سے صادر نہین ہوتے جیسے مرض و صحت اور سونا اور جاگنا اور بعض ایسے ہین کہ جو اُس کے قصد سے صادر ہوتے ہین اور صادر ہونے اور قصد کے صحیح ہونے مین فرق ہے اس لئے کہ کبھی کام کا صادر ہونا صحیح ہوتا ہے مگر اس کے صادر کرنے کا قصد نہین ہوتا اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایسی چیز کا قصد کرتا ہے جس کا صدور اُس سے صحیح نہین ہوتا پس اس صادر ہونے اور نہونے کی صحت کا نام قدرت ہے اور یہ قدرت اس وقت تک کفایت نہین کر سکتی جب تک ایک جانب کو دوسری جانب پر ترجیح حاصل نہو اور ترجیح اس قصد سے حاصل ہوتی ہے جس کا نام ارادہ ہے پس ان دونون کے جمع ہونے کے بعد فعل کا صدور واجب ہو جاتا ہے اگر ان دونون مین سے ایک بھی نہو تو فعل کا صدور ممتنع ہو جاے اور جو فعل اپنے فاعل سے اس طرح صادر ہوتا ہے کہ اُس کے صادر کرنے کی اس مین قدرت و ارادہ ہوتا ہے تو وہ فاعل کے اختیار سے صدور پاتا ہے اور جو قدرت و ارادے سے صادر نہین ہوتا وہ اختیاری نہین ہوتا پھر ضرور ہے کہ بندے کی قدرت و ارادے کا حصول ایسے اسباب کی طرف منتہی ہو جو اُس کی قدرت اور ارادے سے باہر ہون تاکہ تسلسل لازم نہ آسے اور اس مین شک نہین کہ جب اسباب پائے جاتے ہین تو فعل ضرور صادر ہوتا ہے اور جب وہ نہین پائے جاتے تو فعل بھی صادر نہین ہو سکتا پس جو شخص اسباب اول کیطرف نظر کرتا ہے اور یہ جانتا ہے کہ یہ اسباب بندے کی قدرت و ارادے سے باہر ہین وہ بندے کو مجبور بتاتا ہے اور یہ مطلقا صحیح نہین اس لئے کہ فعل کا سبب قریب بندے ہی کی قدرت و ارادہ ہے اور جو سبب قریب کی طرف غور کرتا ہے وہ کہتا ہے کہ بندہ مختار ہے اور بھی مطلقا صحیح نہین کیونکہ فعل صرف انھین

اس سے کہ بندون کو ربوبیت سپرد کرے پھر مینے کہا کہ کیا بندون سے جبرا کام کراتا ہے جواب دیا کہ خدا تعالیٰ اس سے عادل تر ہے کہ بندون سے جبراً کام کرائے پھر مین نے کہا کہ حقیقت حال کیونکر ہے فرمایا بین بین لا جبرٌ ولا تفویضٌ ولا کرہٌ ولا تسلیطٌ یعنی نہ مجبوری ہے نہ سپردگی نہ زور نہ زبردستی محمد بن یعقوب کلینی نے کافی مین پچھلے الفاظ اسس روایت کے اس طرح لکھے ہین لا جبر ولا تفویض ولکن امر بین امرین اور یہ جو شیعہ تاویل کرتے ہین کہ امر بین امرین سے مراد فعل پر قدرت اور تمکین کا پیدا کرنا ہے ایجاد فعل مین دخل دینا مقصود نہین سو یہ درست نہین اس لیے کہ سائل کے سوال کا منشا یہ نہ تھا جس کا ایسا جواب دیا جاتا فعل کی قوت و قدرت کے پیدا کرنے کی نسبت سوال کب تھا جو امام موصوف کے جواب کی یون توجیہ کی جائے کوئی عاقل ایسا سوال نہین کریگا جو بدیہی البطلان ہے اگر بحث ونزاع ہے تو فعل کے پیدا کرنے مین ہے بیان بالا سے ظاہر ہے کہ نہ جبر ہے نہ تفویض ہے بلکہ دونون کے درمیان مین ایک امر ہے جبر مذہب جبریون کا ہے اور قدر مذہب قدریون کا جبریہ قائل ہین کہ آدمی کو اصلا اختیار نہین اس کی حرکت جمادات کی مثل ہے اور قدری کہتے ہین کہ آدمی مختار کل ہے اپنے کاروبار مین مستقل ہے اور اپنے افعال کا آپ خالق ہے پس فرمایا کہ یہ دونون مذہب باطل ہین اور یہ افراط وتفریط ہے اور مذہب حق جبر و قدر کے درمیان توسط ہے لیکن عقل اس امر متوسط کے ادراک مین حیران ہے حقیقت مین حیرانی اُن کو ہے جو معتقدات مین بحث وجدال کرتے ہین اور ان کو دلائل عقلی سے ثابت کرتے ہین جب تک کوئی امر عقلا راست نہو اور معقول نہ ٹھہرے تصدیق نہین کرتے اور اُس پر ایمان نہین لاتے لیکن اہل ایمان کے نزدیک دلیل قطعی اس مدعا کی شریعت ہے ۔

معتزلہ کا قول ہے کہ بندہ اپنے افعال اختیاریہ کا خالق ہے اور بعض امامیہ اور کیسانیہ اور زیدیہ کا بھی یہی عقیدہ ہے کہ بندہ اپنے افعال کو آپ پیدا کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ کو اُس کے اقوال وافعال ارادی مین بلکہ تمام حیوانات ذی ارادہ کے افعال مین دخل نہین ایسے عقیدے والے قدریہ کہلاتے ہین مگر یہ رائے ان کی عقلا ونقلا باطل ہے دلائل عقلی

جبریہ و قدریہ

قدریہ

ایسے عقیدے والے قدریہ کہلاتے ہین مگر یہ راے ان کی عقلا ونقلا باطل ہی دلائل عقلی
اس قول کے بطلان پر یہ ہین (۱) اگر بندے کا اختیار مستقل ہو تو اس سے خالی نہین
کہ فعل کی حالت مین ترک فعل پر قادر ہے یا نہین اگر قادر نہین ہے تو جبر لازم آتا ہے
اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ مختار نہین ہے اور اگر ترک پر قادر ہے تو فعل مین ایک ایسے مرجح
کا محتاج ہے جو فعل کو ترک فعل پر ترجیح دیتا ہو اور یہ جائز نہین ہے کہ وہ مرجح انسان
کے اختیار مین ہو ورنہ تسلسل لازم آجائے گا کیونکہ ہم یہ کہینگے کہ وہ مرجح کس سے صدور
مین آیا ہے پس یہ مرجح غیر کے ارادے اور قابو مین ہوگا اور اس سے بندے کا عدم
اختیار لازم آیا (۲) بندے کا ہر کام ممکن ہے اور یہ ثابت ہے کہ تمام ممکنات پر خدا کو
قدرت ہے اور خدا کے مقدورات مین بندے کو دخل نہین اس لیئے کہ ایک مقدور پر دو ذی
اثر قدرتون کو اختیار حاصل نہین ہوسکتا اور وجہ اسکی دلیل تمانع سے جو ابطال شریک
باری مین مذکور ہو چکی ظاہر ہے پس ابوالحسین بصری جو اس کے جواز کا قائل ہے اس کی
یہ غلطی ہے باقی تمام معتزلہ اور اہل سنت وجماعت کا اس پر اتفاق ہے کہ مقدور واحد دو قدرت
مؤثرہ سے متعلق نہین ہوسکتا ہان اہل سنت وجماعت قدرت کی دو قسمین کرتے ہین ایک
قدرت مؤثرہ دوسرے قدرت کاسبہ یا غیر مؤثرہ قدرت مؤثرہ اللہ تعالی کی صفات مین سے
ہے جو قادر خالق ہے اور قدرت کاسبہ بندے سے منسوب ہے کیونکہ یہ قادر کاسب ہے اس
صورت مین ایک چیز دو قادرون کا جب مقدور بن سکتی ہے کہ ایک کو قادر خالق اور دوسرے
کو قادر کاسب مانا جائے اور دو قدرتون کے ایک مقدور پر جمع ہونے کی یہ صورت
ہے کہ جو چیز بندے کا مقدور بطریق کسب بنتی ہے وہ اللہ تعالے کا مقدور تاثیری ہوتی
ہے بندے کا مقدور اُسے اس لیئے کہتے ہین کہ اس کے کسب سے وہ واقع ہوتی ہے
اور اللہ تعالے کا مقدور اس لیئے کہتے ہین کہ اُس نے دراصل اُس کو پیدا کیا ہے
کیونکہ اس کی قدرت تمام اشیا کو محیط ہے مگر معتزلہ کے موافق یہ صورت ممکن نہین کیونکہ
وہ صرف ایک ہی قدرت کے قائل ہین یعنی مؤثرہ کو مانتے ہین اور کاسبہ کو نہین مانتے
اور ہم نے دلیل الزامی مین جو بیان کیا ہے کہ ایک مقدور پر دو قدرتون کو اختیار

حاصل نہین ہوسکتا وہان دو قدرتین موثرہ ہی ہین اور علماے اہل سنت کو تو اس بات پر
بھی اعتقاد ہے کہ دو قدرت کا سبھی ایک مقدور سے تعلق نہین ہوسکتین پس زید کو
خالد کے کام پر قدرت حاصل نہوگی (۳) اگر بندہ اپنے افعال کا خالق ہوتا تو اُسے اپنے
تمام افعال اختیاری کے حالات تفصیلی طور پر معلوم ہوتے حالانکہ یہ ممکن نہین کیونکہ نیند
اور سہو کی حالت مین انسان اپنے اختیار سے بہت سے کام کر گذرتا ہے مثلاً کروٹین بدلتا
ہے ادھر سے اودھر ہوتا ہے اور اُن پر اُسے مطلقاً اطلاع نہین ہوتی اور یہ نہین جانتا
کے بار ادھر سے ادھر کروٹ لی اور کیا کیا کیا۔ اور دلیل نقلی یہ ہے کہ سورۂ صافات
مین ہے واللہ خلقکم وما تعملون یعنی اللہ نے تم کو اور تمھارے کامون کو بنایا اگر کوئی یہ شبہہ
کرے کہ کفار کو اللہ تعالےٰ کے ساتھ مخالفت کی قدرت ہے بلکہ بالفعل مخالفت کر رہے
ہین پس اس سے ثابت ہوا کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ہے اور مختار ہے تو اس کا جواب
یہ ہے کہ جن امور مین کفار اُس کے ساتھ مخالفت کرتے ہین اُن امور مین اس نے اُنکو
مختار کر رکھا ہے اور جن امور کا وہ ارادہ کرتا ہے اور اُن کا ہونا جبراً چاہتا ہے تو
اُن مین کسی کو مجال مخالفت نہین جیسا کہ کفار وغیرہ کو موت حیات صحت مرض وغیرہ مین
کچھ اختیار نہین جس طرح اللہ چاہتا ہے ویسا ہوتا ہے۔

اب قدریہ کے دلائل مع جوابات سنو دلیل اوّل اگر بندہ اپنے افعال کا آپ موجد و
مختار نہوگا تو امر و نہی کی تکلیف اس سے اُٹھ جاے گی کیونکہ غیر اختیاری حالت مین اُس کو
یہ نہین کہہ سکتے کہ اس نے یہ کیا یا وہ نکیا کیونکہ جس کا وہ تابعدار ہے وہ کام دراصل اُس
کا کیا ہوا ہے پھر نہ بندہ مدح و ذم کا مستوجب سمجھا جاے گا اور نہ اُس پر عذاب و ثواب
جاری ہوسکے گا اور پیغمبرون کا مبعوث ہونا بھی بیکار ہوجاے گا کیونکہ جتنے کام بندون سے
ہونگے وہ سب اللہ کے کیے ہوے ہونگے پھر پیغمبرون کو اُن کی نسبت وعدہ وعید کی
خبر دینے کا کیا منصب ہے۔ جواب مدح و ذم اور تحسین و نفرین فاعلیت کی وجہ سے
نہین ہوتی ہے بلکہ محلیت کے اعتبار سے ہوا کرتی ہے اس لیئے مدح و ذم کے لیئے
استقلال کی ضرورت نہین ہر شے کی مدح و مذمت اس کے حسن و قبح اور عمدگی و خرابی کی

وجہ سے کی جاتی ہے اب خیال کرو کہ انسان ان خوبیون اور برائیون کا محل ہی مگر
ان مین اثر نہین کر سکتا ہے یہ اس مین پائی بے شک جاتی ہین مگر ان کو پیدا نہین کر سکتا
اور ثواب و عذاب جو افعال اختیاری پر جاری ہوتے ہین تو اس کی وجہ یہ ہی کہ جسطرح
تمام عادی امورات اپنے اسباب پر بطور عادت کے مترتب ہوتے ہین اور لزوم عقلی نہین ہوتا
یعنی اس کی وجہ کوئی نہین نکلتی کہ اس سبب کے بعد یہ امر کیون ظہور پاتا ہے صرف عادت
ویسی پڑ جاتی ہے کہ جب ایسا سبب واقع ہوگا تو یہ کام ظہور مین آئے گا اسی طرح یہ بھی
عادت پڑ گئی ہے کہ ایک کام کرنے والے کی اللہ تعالیٰ نے تعریف اور مدح کی اور دوسرے
کام کرنے والے کی مذمت فرمائی ہے اس کے معاملات مین چون وچرا کی گنجائش نہین
یہ کون کہہ سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایسا کیون کیا کہ آگ سے جل جانے کے بعد تو سوزش
پیدا ہوتی ہے اور ایسا کیون نہین کیا کہ جلنے سے قبل یا پانی کے چھونے سے سوزش
پیدا ہوتی پس اسی طرح یہان بھی نہین کہہ سکتے کہ ان خاص کامون کے کرنے سے
ثواب کیون دیتا ہے اور ان کے کرنے سے عذاب کیون پہونچاتا ہے دلیل دوم
اگر اللہ تعالیٰ کو افعال عباد کا خالق مانینگے تو یہ لازم آئے گا کہ وہ گھوڑا بھی ہے اور میٹھا
بھی ہے اور کھانے والا بھی ہے اور پینے والا بھی ہے اور زنا کار بھی ہے اور چور بھی ہی
وغیرہ وغیرہ جن افعال کے ساتھ بندہ متصف ہے ان سب افعال کے ساتھ اس کا
اتصاف بھی واجب ہوگا کیونکہ اسی نے ان کو ایجاد کیا ہے جواب جو جس چیز کو پیدا کرتا ہی
وہ اس کے ساتھ متصف نہین ہوتا بلکہ وہ چیز جس کے ساتھ قائم ہوتی ہے وہی اس کے
ساتھ موصوف ہوتا ہے چنانچہ جو چلتا ہے اس کو چلنے والا کہتے
ہیں اور اُس کو چلنے والا نہین کہتے جسنے اس چلنے کو ایجاد کیا ہے غور کرنا چاہیے کہ
اللہ تعالیٰ نے سیاہی سفیدی طول وعرض وغیرہ اجسام کی ساری صفات کو پیدا کیا ہے مگر
سیاہ یا سفید یا طویل وعریض وغیرہ جسم کو کہتے ہین اللہ تعالیٰ کو کوئی نہین کہتا۔
اور قدریہ آیات قرآن کے معانی ظاہری سے بھی استدلال کرتے ہین اور اس کی
کئی صورتین ہین (۱) کہتے ہین کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام پاک مین فعل کو بندے

کی طرف منسوب کیا ہے سورۂ بقرہ مین ہے فویل للذین یکتبون الکتاب بایدیھم
ثم یقولون ھذا من عند اللہ لیشتروا بہ ثمنا قلیلا فویل لھم مما کتبت ایدیھم وویل لھم مما یکسبون
خرابی ہے اُنکو جو کتاب کو اپنے ہاتھ سے لکھتے ہین پھر کہتے ہین کہ یہ اللہ کے پاس سے ہے
تاکہ اس پر قیمت لیوین سو خرابی ہے اُن کو اپنے ہاتھ سے لکھنے سے اور خرابی ہے اُن
کو اپنے کئے سے (۲) بندے کے فعل پر اللہ پاک نے مدح فرمائی ہے جیسے سورۂ نجم مین ہے
ام لم ینبا بما فی صحف موسی وابرٰھیم الذی وفی کیا اُسکو اُس چیز کی خبر نہین پہونچی جو موسٰے
اور ابراہیم کہ جس نے اللہ کا حق پورا کیا صحیفون مین ہے (ب) اور مذمت بھی کی ہے
جیسے سورہ بقرہ مین ہے الذین ینقضون عھد اللہ من بعد میثاقہ ویقطعون ما امر اللہ بہ ان
یوصل ویفسدون فی الارض اولٰئک ھم الخاسرون کیف تکفرون باللہ وکنتم امواتا
فاحیاکم جو لوگ اللہ کے قرار کو مضبوط کرنے کے بعد توڑتے ہین اور اللہ نے
جس کے جوڑنے کا حکم کیا ہے اس کو کاٹتے ہین اور ملک مین فساد کرتے ہین
وہ نقصان والے ہین تم اللہ سے کس طرح منکر ہو حالانکہ تم مردے تھے پھر اُس نے تم کو جلایا
(ج) اور بندے کے فعل پر وعدہ وعید بھی کی ہے جیسے سورہ انعام مین ہے من جاء
بالحسنۃ فلہ عشر امثالھا ومن جاء بالسیئۃ فلا یجزی الا مثلھا یعنے جو کوئی نیکی لایا اُس کو اس سے
دس حصہ زیادہ ہے اور جو برائی لایا وہ اتنی ہی سزا پاے گا اور اسی مضمون کی
ایک حدیث قدسی مسلم نے ابوذر سے روایت کی ہے اور قرآن مین آیا ہے من یعص اللہ
ورسولہ فان لہ نار جھنم یعنی جو کوئی اللہ اور رسول کی نافرمانی کرے گا وہ دوزخ مین
ڈالا جاے گا۔ (۳) کلام الٰہی مین وارد ہے کہ اللہ تعالیٰ تفاوت اور اختلاف اور ظلم
وقباحت وغیرہ ان اوصاف سے منزہ ہے جن کے ساتھ بندے کا اتصاف ہوتا ہے چنانچہ
سورۂ ملک مین ہے ما تری فی خلق الرحمٰن من تفاوت فارجع البصر ھل تری من فطور یعنی کیا
تو رحمٰن کے بنانے مین کچھ تفاوت اور فتور دیکھتا ہے سورۂ نسا مین ہے افلا یتدبرون
القرآن ولو کان من عند غیر اللہ لوجدوا فیہ اختلافا کثیرا یعنے اگر قرآن اللہ کے سوا
کسی اور کا ہوتا تو اُس مین بہت اختلاف پاتے اور سورۂ نسا مین ہے وما ظلمناھم ولکن کانوا

انفسهم یظلمون یعنی ہم اُن پر ظلم نہین کرتے لیکن انھون نے اپنے اوپر آپ ظلم کیا۔
(۴) بندون کے افعال کو اُن کی مشیت سے متعلق کیا ہے چنانچہ سورۂ کہف مین ہو قل الحق
من ربکم فمن شاء فلیومن ومن شاء فلیکفر کہدے تمھارے رب کی طرف سے سچی بات ہے
پھر جو کوئی چاہے مانے اور جو کوئی چاہے نہ مانے (۵) خداے تعالیٰ نے حکم دیا ہے کہ ہم سے
مدد چاہو چنانچہ بندون کی زبانی فرماتا ہے وایاک نستعین اور مدد اُسی کام مین مانگی جاتی
ہے جو خود کرتے ہین اور اگر اللہ تعالےٰ بندون کے افعال کا خالق ہوتا تو استعانت کے
معنے درست نہین ہو سکتے پس استعانت کے معنے جب بنینگے کہ یہ کہا جاے کہ بندے نے خدا کی
مدد سے افعال کو ایجاد کیا ہے (۶) آخرت مین کفار اور فساق حسرت کرین گے اور دنیا
مین لوٹائے جانے کے متمنی ہونگے تو اس سے معلوم ہوا کہ دنیا مین افعال کے موجد یہی لوگ
ہین نہ خداے تعالیٰ چنانچہ سورۂ مومنون مین ہو حتی اذا جاء احدهم الموت قال رب ارجعونی
لعلی اعمل صالحا فیما ترکت اور سورۂ زمر مین ہو تقول حین ترى العذاب لو ان لی کرة فاکون من المحسنین
جواب اس کا یہ ہے کہ ان آیات کا معارضہ ان آیات سے ہوتا ہے جن مین یہ مضمون ہے
کہ بندون کے تمام افعال کا اللہ تعالےٰ موجد اور خالق ہے اور بندے نہ خالق ہین اور نہ
خلق مین شریک ہین تمام کفر و ایمان اور طاعت و عصیان اور نیکی و بدی بندون کی اُسکے
ارادے اور مشیت اور حکم اور تقدیر سے صادر ہوتی ہے چنانچہ قرآن مین ہے
واللہ خلقکم وما تعملون اور اللہ خالق کل شیء اور هو الغفور الودود ذو العرش المجید فعال لما
یرید اور ختم اللہ علی قلوبهم وعلی سمعهم یعنی اللہ نے اُن کے دلون اور کانون پر مہر کردی
اور قرآن شریف کے باب مین فرمایا ہو یضل به کثیرا ویهدی به کثیرا یعنی اُس سے بہتون
کو گمراہ کرتا ہے اور بہتون کو ہدایت کرتا ہے اور یہ بات مسلمات مین سے ہے کہ جب ظواہر
آیات کے مقابلے مین اور آیات ایسی موجود ہون جن کے مضمون ان کے مفہوم کے مخالف
ہون تو ظواہر کی شہادت نامقبول ہوتی ہے خاصکر مسائل اعتقادیہ مین تو ان پر عمل درآمد
بالکل ممنوع ہے اور اس وقت دلائل عقلی و قطعی کی طرف رجوع کرنا واجب ہوتا ہے پس
قدریہ نے جو اپنے مذہب کی تائید مین یہ آیات پیش کی ہین ان کے ظواہر پر لحاظ نکرنا

چاہیے بلکہ ایسے دلائل کی طرف رجوع کرکے جو امر حق بتاتی ہون ان کے معانی مین تاویل کرنا چاہیے اس لیے علمائے اشعری و ماتریدی نے دلائل عقلی وقطعی وہ تلاش کی ہین جن سے یہ بخوبی ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالےٰ افعال عباد کا خالق ہے۔ مگر یہ بھی واضح رہے کہ قدریہ کی منشا اس قول سے کہ بندہ خالق افعال ہے یہ نہین ہے کہ وہ صفت خالقیت مین اللہ کی مثل ہے اور جو قوت واستقلال اللہ کو اس صفت مین حاصل ہے ویسے ہی بندے کو بھی حاصل ہے بلکہ وہ تو بندے کی خالقیت کو غیر مستقل جانتے ہین اس لئے کہ یہ اپنے افعال کے پیدا کرنے مین ان اسباب اور آلات کا محتاج ہے جو باری تعالیٰ نے پیدا کیے ہین پس بندے کی اور خدا کی خالقیت مین زمین وآسمان کا فرق ہے اور جن لوگون نے یہ کہا ہے کہ قدریہ جو بندے کو خالق اس کے افعال کا جانتے ہین اُنکے مذہب پر بے گنتی خدا لازم آتے ہین اسی طرح جنھون نے یہ کہا ہے کہ مجوسیون اور قدریون مین یہ فرق ہے کہ مجوس شر و روقبائح کا خالق سوائے ذات یزدان کے جانتے ہین اور اسے شریک الوہیت بتاتے ہین مگر ایک ہی شریک مانتے ہین زیادہ کی شرکت کے قائل نہین اور قدریہ ہر مور ضعیف اور سگ وگربہ کو خدا کا شریک خلق وایجاد مین جانتے ہین یہ سراسر تعصب ہے چونکہ ہمارے علما کو ان کی رائے کے ابطال مین بہت کچھ اصرار تھا اس لیئے بیانات مین بڑا مبالغہ کیا ہے اور ان کی گمراہی کے اثبات مین دفتر کے دفتر سیاہ کر ڈالے ہین اور یہان تک کہدیا ہے کہ قدریہ مجوس سے بھی بدتر ہین کہ ہر بشر کو خالق اپنے افعال کا جانتے ہین مجوس خدا کا ایک ہی شریک بتاتے ہین اور یہ بے تعداد شرکا ثابت کرتے ہین پس قدریہ کو مشرک کہنا جائز نہین اس لیئے کہ شرکت یا الوہیت مین ہوتی ہے یا عبادت مین الوہیت مین خدا کا شریک مجوس ثابت کرتے ہین اور عبادت مین بت پرست قدریہ بیچارے تو بندے کو خالق یا موجد یا مخترع غیر مستقل بتاتے ہین مگر حدیث مین جو وارد ہے اَلقدریۃ مجوس ہٰذہ الامۃ قدریہ اس امت کے مجوس ہین اس لیے بعض علما کہتے ہین کہ قدریہ کافر ہین بعد اس کے اختلاف ہے کہ کفران کا تاویلی ہے یا ارتدادی مگر قول مختار یہ ہے کہ کافر نہین بلکہ فاسق ہین کیونکہ یہ بھی قرآن وحدیث سے استدلال کرتے ہین پس جو علما ان کو کافر کہتے ہین وہ تو ان کے

قدریہ جو بندے کو خالق افعال کہتے ہین ان کو اہل حق مشرک نہین جانتے

قدریہ کافر نہین فاسق ہین

حق مین رعایت حقوق اسلام سے منع کرتے ہین اور جو فاسق کہتے ہین وہ جائز رکھتے ہین اور اس حدیث کو زجر و تغلیظ اور ان کے اعتقاد کی برائی بیان کرنے پر حمل کرتے ہین اور حق بھی یہ ہے کہ قدریہ کو جو مجوس کہا ہے سو مراد اس سے صرف تشبیہ ہے جس مین یہ ضرور نہین کہ مشبہ سب کی طرح مماثلت اور مشابہت مین مشبہ بہ کا مساوی ہو اور تمام احکام مین دونون شریک ہون بلکہ سالمی کہتا ہے کہ اس حدیث کا مصداق قدریہ مین سے صرف وہ فرقہ ہے جسے شیطانیہ کہتے ہین اور محمد بن نعمان شیطان الطاق کی طرف منسوب ہے

والطاعات كلها كانت واجبة بامر الله تعالى وبمحبته وبرضائه وعلمه ومشيته وقضائه وتقديره والمعاصي كلها بعلمه وقضائه وتقديره ومشيته لا بمحبته ولا برضائه ولا بامره

اور سب عبادتین تھوڑی یا بہت ثابت ہین اللہ کے امر اور اُس کی محبت اور رضا اور ارادے اور قضا و تقدیر سے اور تمام گناہ اُس کے علم اور قضا و تقدیر اور ارادے سے ہین لیکن گناہ اس کی محبت اور رضا اور حکم سے نہین یاد رکھو کہ واجب اُس کام کو ہین جس کا کرنا ضرور ہے اور معصیت اس کام کو کہتے ہین جس کے کرنے مین یقیناً عذاب ہے سو واجب تو خدا کے امر اور مشیت اور محبت اور رضامندی اور قضا اور تقدیر اور توفیق اور پیدا کرنے اور علم اور اُس کے لکھنے سے لوح محفوظ مین ہوتا ہے اور معصیت کا کام خدا کے امر سے نہین لیکن اس کی مشیت سے ہے محبت سے نہین قضا سے ہے رضا سے نہین تقدیر سے ہے توفیق سے نہین خذلان یعنی ترک توفیق سے ہے اور اس پر مواخذہ ہے اس لئے کہ خدا جانتا ہے اور اس کو لوح محفوظ مین لکھا ہے **سوال** کافر و عاصی نے خدائے تعالیٰ کے حکم ازلی کی کہ قضا اس سے عبارت ہے موافقت کی ہے تو معلوم ہوا کہ کفر و عصیان عین طاعت ہے پھر گناہ کے کام پر مواخذہ ہونا درست نہین **جواب** طاعت اس حکم کی موافقت کا نام ہے جو کتب الٰہی مین واقع ہے یا پیغمبرون کی زبانی پہونچا ہے اور ظاہر ہے کہ خدائے تعالیٰ اور پیغمبر دونون نے کفر و عصیان کی مذمت بیان فرمائی ہے اس لئے نافرمانی اور انکار اور جملہ گناہ کے کام کسی طرح طاعت مین داخل نہین ہوسکتے **سوال** جبکہ معاصی کا صدور

قضائے الٰہی سے ہے اور رضا بقضا واجب ہے تو رضا بمعاصی واجب ہے حالانکہ رضا بمعاصی گناہ ہے جواب معاصی اگرچہ قضا سے صادر ہوتے ہین مگر یہ نہین ہے کہ معاصی اور قضا ایک چیز ہین چونکہ قضا اللہ کا فعل ہے اسلیئے اس سے رضا واجب ہے، اور معاصی چونکہ بندے کا فعل ہے اس لیئے اُس سے رضا متعلق نہین ہے بلکہ وہ ناپسندیدہ ہے خواہش کرنا اور پیدا کرنا اور ہے اور راضی ہونا اور ہے قضا وہ ہے کہ امر کرے اور حکم دے کہ کرو اور اکثر ہوتا ہی کہ امر کرتا ہے مگر بسبب کسی حکمت کے جس کو سوا خدا کے دوسرا نہین جانتا یہ نہین چاہتا کہ ہو جیسے بیمار دوا ے تلخ اپنے ارادے سے کھا تو لیتا ہے مگر اس کی رضا کڑوی دوا کے کھانے مین نہین ہے اسی طرح سمجھنا چاہیئے کہ رضا باری تعالےٰ جل شانہ کی امور خیر کے واسطے ہوتی ہے اور بد کامون کے لیے نہین اختیار اور رضا مین بھی فرق ہے اختیار کہتے ہین کسی شے کے قصد کرنے اور اس کے ارادہ کرنے کو اور رضا کہتے ہین اس کام کے پسند کرنے اور مستحسن جانتے کو دیکھو اگر کسی شخص کو کسی کام پر مجبور کیا جاتا ہے تو اس کام کو گو وہ اپنے اختیار سے کرتا ہے مگر کرنے پر اس کی رضا نہین ہوتی اسی وجہ سے متکلمین کہتے ہین کہ گناہ اور برے کام اللہ کے ارادے سے ہوتے ہین مگر وہ اُن کامون سے راضی نہین ہوتا اُس کو بندون کا کفر اور نافرمانی ناپسند ہے بعضون نے رضا کی یون تعریف کی ہے کہ وہ کام پر ثواب کا ارادہ کرنا ہے یا ترک اعتراض کرنا اور محبت و رضا کے مفہوم قریب ہین ماتریدیہ اور اشاعرہ کا آپس مین بڑا اختلاف ہے کہ اللہ کے ارادے مین محبت و رضا ہے یا نہین ماتریدیہ کے نزدیک ارادے مین محبت نہین ہے اور نہ ارادہ مستلزم رضا کو ہے اور اشاعرہ کے نزدیک تینون ایک ہین

معتزلہ کہتے ہین کہ امر خیر اللہ کے ارادے سے ہوتا ہے اور کفر و عصیان بندے سے باختیار خود ہوتے ہین خدا کے ارادے اور مشیت کو اس مین دخل نہین بلکہ وہ ہر مخلوق سے ارادہ اسلام و طاعت کا کرتا ہے چنانچہ اسلام و طاعت کا امر کرتا ہے اور جس چیز کے کرنے کی ممانعت کرتا ہے جیسے کفر و معصیت اس کی نسبت ارادہ نہین کرتا اور اس مطلب پر دلیل یہ بیان کرتے ہین کہ اگر کفر و معصیت حق تعالےٰ کے ارادے سے ہو تو لازم آتا ہی کہ کافر و عاصی اپنے کفر عصیان مین مطیع ہون کیونکہ اُنھون نے مراد الٰہی کی طاعت کی اس کا

اختیار اور رضا

محبت و رضا و ارادہ

معتزلہ

معتزلہ اور زیدیہ اور کیسانیہ اور امامیہ

جواب یہ ہے کہ طاعت حکم کی موافقت کو کہتے ہین اور حکم ارادے سے غیر ہے اور معتزلہ اور زیدیہ اور کیسانیہ اور امامیہ کہتے ہین کہ لازم نہین ہے کہ جس چیز کا خدا ارادہ کرے وہ بالضرور واقع ہو بلکہ خداے تعالے کفار سے ایمان کا ارادہ کرتا ہے اور وہ ایمان نہین لاتے اور خدا ایسی چیز کا ارادہ کرتا ہے جس کو جانتا ہے کہ واقع نہو گی جیسے کافر کا اسلام پس غیر خدا ان کے نزدیک ایسا قادر ہے کہ خدا جس کی ہدایت کا ارادہ کرے وہ اُسے گمراہ کردے اس قسم کی باتین عجز کو مستلزم اور الوہیت کی منافی ہین اور قرآن مجید اُن کے بطلان مین ناطق ہے چنانچہ سورۂ ہود مین ہے فمن یرد اللہ ان یھدیہ یشرح صدرہ للاسلام ومن یرد ان یضلہ یجعل صدرہ ضیقا حرجا کانما یصعد فی السماء ولا ینفعکم نصحی ان اردت ان انصح لکم ان کان اللہ یرید ان یغویکم یعنی اللہ جس کی ہدایت کا ارادہ کرتا ہے اُس کا سینہ حکم برداری کے لیے کھولدیتا ہے اور جس کی گمراہی کا ارادہ کرتا ہے اس کا سینہ تنگ کردیتا ہے گویا آسمان پر زور سے چڑھتا ہے اگر اللہ تم کو گمراہ کرنا چاہے گا تو میری نصیحت ہرگز نفع ندیگی اور حدیث نبوی مین ہے من یھدی اللہ فلا مضل لہ ومن یضللہ فلا ھادی لہ رواہ احمد والترمذی وابوداؤد والنسائی وابن ماجۃ عن عبد اللہ بن مسعود یعنی جسکو خدا ہدایت کرتا ہے اس کو کوئی گمراہ نہین کرسکتا ہے اور جس کو خدا گمراہ کرتا ہے اس کو کوئی راہ پر نہین لاسکتا سورۂ انعام مین اللہ تعالیٰ فرماتا ہے سیقول الذین اشرکوا لو شاء اللہ ما اشرکنا مشرکین کہین گے اگر اللہ چاہتا تو ہم اس کا شریک نہ ٹھہراتے اسی مین یہ بھی کہا ہے ولا یرد باسہ عن القوم المجرمین اللہ کا عذاب گناہگار لوگون سے نہین پھرتا اس مقام پر مشرکین کو یہ شبہہ ہی کہ مجرمین مستحقین عذاب سے عذاب پھر سکتا ہے کیونکہ جب یہ عقیدہ مسلمانون کے نزدیک مسلم ہے کہ سب کام اللہ تعالیٰ کی مشیت سے ہوتے ہین پس شرک کہ اقسام کفر مین سے قسم اعلی ہے اور حلال چیز کا حرام کردینا کہ اقسام کفر مین سے ادنیٰ ہے یہ دونون اللہ کی مشیت سے واقع ہوتے ہین اس لیئے کہ اگر اللہ تعالے کی مشیت اُن کے خلاف کے ساتھ متعلق ہوتی اور یہ چاہتا کہ نہ کوئی شرک کرے اور نہ کوئی حلال کو حرام جانے تو ایسا ہی واقع ہوتا اور اگر یہ کام اللہ کو پسند نہ ہوتے تو ہم کو کرنے ندیتا اور ہمارے

بیان مشیت

ہان بایون کو کیا مجال کہ بدون مشیت الٰہی کے شرک اور تحریم حلال کر سکتے ورنہ ہماری
مشیت اللہ تعالیٰ کی مشیت پر غالب ہوگی اور جبکہ شرک اور تحریم حلال کا سرزد ہونا اللہ
کی مشیت سے ثابت ہے تو اس کی وجہ سے عذاب کیونکر ہو سکتا ہے کیونکہ اُن کا خلاف کرنا مخلوق
کے بس مین نہین اللہ تعالےٰ نے خود ہی اس شبہہ کا جواب ترتیب مناظرہ کے موافق تین طرح جواب
پر دیا اول نقض دوم حل سوم قولِ بالموجب سے نقض یہ ہے کہ تمام مسلمان اور کافر دنکا اس بات
پر اجماع ہو چکا ہے کہ حق تعالیٰ نے بعض امم سابقہ کو شرک اور تحریم حلال پر عذاب دیا ہے
اگر یہ عذر واقعی ہوتا تو وہ لوگ کیون معذب ہوتے جیسے عاد ثمود قوم مدین فرعون اور ہامان
کہ اس زمانے کے کفار نے ان امتون کے احوال متواتر سنے تھے بلکہ آثار عذاب کو بھی دیکھا
تھا اور حل یہ ہے کہ مشیت عذاب کو دفع نہین کرتی بہت سی چیزین ہین کہ مشیت الٰہی سے
واقع ہوتی ہین جیسے زنا چوری لونڈے بازی قتل اور ظلم اور انپر عذاب ہوا اور ہوتا ہے اسلیے
کہ اللہ تعالیٰ کی ایسی مشیت بندونکے ارادے اور مشیت کے تابع ہوتی ہے کہ بندہ جو کچھ ارادہ
کرتا ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ بھی پیدا کر دیتا ہے ہان مشیت قاہرہ جو بندے کی مشیت اور ارادہ مشیت قاہرہ
کے خلاف ہوتی ہے عذاب کو دفع کرتی ہے اس لیے کہ بندہ اس مشیت مین جماد لایعقل کی
طرح ہوتا ہے دیکھو کوٹھے پر سے خود کود پڑنے اور کنوین مین اپنے آپ گر پڑنے اور کوٹھے پر سے
بے اختیار پانون پھسل کر گر جانے اور دھوکے سے کنوین مین گر پڑنے مین فرق بدیہی
ہے اسی واسطے ارشاد کیا ہے هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وان انتم الا
تخرصون یعنی کچھ علم بھی تمھارے پاس ہے جو ہمارے آگے نکالو محض اٹکل پر چلتے ہو اور جھوٹی
باتین بناتے ہو اور قول بالموجب یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہین کہ کفار کا شرک مشیت الٰہی کی
وجہ سے ہے مگر ان کی تعذیب بھی مشیت الٰہی سے ہے پس جس طرح کفر و شرک دفع نہین ہو سکتے
اسی طرح تعذیب بھی دفع نہین ہو سکتی پس اپنے ہی قول سے الزام کھایا اور اصطلاح علم مناظرہ
مین قول بالموجب کا یہی مطلب ہے کہ خصم کے دعوے کو مانکر اسی کی بات سے اُسے ملزم کر دینا
اور اللہ تعالےٰ کے اس قول کے بھی معنے ہین فلله الحجة البالغة فلو شاء لهدىكم اجمعين
تو کہدے اللہ کا الزام پورا ہے اگر وہ چاہتا اور اسکو منظور ہوتا تم سبکو ہدایت کرتا یعنی

تمھاری غلطی ثابت ہو چکی کہ دلیل نہین رکھتے اسپر بھی نانو تو یہ علامت ہے اس بات کی کہ
تمھاری قسمت مین ہدایت نہین رکھی امام فخر الدین رازی نے سورۂ یوسف کی تفسیر مین کہا ہے کہ
انسان کو اس عالم مین اسباب کی رعایت کرنے کا حکم دیا گیا ہے پس اس کو غالباً اس بات کا
حکم ہے کہ مضر اشیا اور اغذیہ سے پرہیز کرے اس طرح کہ منافع کے حاصل ہونے اور مضرتون کے دفع
کرنے مین بقدر امکان کے کوشش کرے پھر باوجود اس کے انسان کو لائق ہے کہ اس بات کا
یقین کرے کہ اُس کی طرف وہی پہونچتا ہے جو اس کے لیئے اللہ نے مقدر کیا ہے اور وہی اس کو
حاصل ہوتا ہے جس کا اللہ نے اس کے حق مین ارادہ کیا ہے پس حضرت یعقوبؑ کا اپنے بیٹون کو
یہ کہنا لاتدخلوا من باب واحد وادخلوا من ابواب متفرقۃ ایک دروازے سے شہر مین نہ داخل ہونا
بلکہ متفرق دروازون سے گھسنا رعایت اسباب کی طرف اشارہ ہے جو اس عالم مین معتبر ہے
اور یہ قول ان کا ما اغنی عنکم من اللہ من شیئ یعنی مین تقدیر الٰہی مین سے تم سے کچھ دفع نہین
کرسکتا ہون توحید محض اور اسباب دنیا کی جانب ملتفت نہونے کی طرف اشارہ ہی۔ امام غزالی
نے اس سوال کا کہ اللہ تعالیٰ نے حکم کیا ہے یہ کہ ہم اسکے لیے عمل کرین ورنہ ہم عصیان پر مذمت
کیے جائینگے اور عذاب دیجائینگے باوجودیکہ سب کچھ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے اور ہماری طرف سے
کچھ بھی نہین ہے پھر کیونکر ہماری مذمت کی جاے گی اور ہم کو عذاب دیا جاے گا کیمیاے سعادت
مین یون جواب دیا ہے کہ یہ وعید اللہ تعالیٰ کی طرف سے سبب ہے واسطے پیدا ہونے خوف کے اور پیدا
ہونا خوف کا سبب ہے ترک شہوات کا اور ترک شہوات سبب ہے واسطے پہونچنے کے اللہ تعالیٰ کی
پناہ مین اور اللہ سبحانہ تعالیٰ مسبب الاسباب اور مرتب الاسباب ہے پس جس کے لیے سعادت
ازل مین سبقت کی گئی ہے اس کے لیے یہ اسباب میسر ہوتے ہین یہان تک کہ اس کو اسباب
کا سلسلہ خیر کی طرف کھینچ لے جاتا ہے اور جس کے لیے سعادت ازلی سبقت نہین کی ہوتی ہے
تو وہ کلام خدا اور کلام رسول اور کلام علما کے سننے سے دور ہوتا ہے اور جبکہ نہین
سنتا نہین جانتا اور جبکہ نہین جانتا نہین ڈرتا اور جبکہ نہین ڈرتا نہین چھوڑتا رغبت
کرنا دنیا اور خواہشات دنیا کی طرف اور جبکہ نہین چھوڑتا رغبت دنیا اور خواہشات
دنیا کی تو شیطان کی جماعت مین سے ہوتا ہی۔

والانبیاء علیہم الصلوۃ والسّلام کلہم منزہون عن الصغائر والکبائر والکفر والقبائح

اور تمام انبیا و رسل صغیرہ اور کبیرہ گناہون اور کفر اور برائیون سے پاک ہین اس مین سب کا
اتفاق ہے کہ انبیا پیغمبری پانے کے آگے بھی اور پیغمبری پانے کے پیچھے بھی اصلی اور طبعی
کفر اور گمراہی سے پاک اور محفوظ ہین مگر خوارج مین سے فرقہ ازارقہ اس کے خلاف ہے
ازارقہ
کیونکہ ان کا یہ زعم ہے کہ انبیا سے گناہ کا صادر ہونا جائز ہے اور ہر گناہ انکے نزدیک کفر ہے
اور کبائر بھی انبیا سے عمداً نبوت کے بعد صادر نہین ہوتے مگر اس مین ضرور اختلاف ہے
کہ یہ امر دلیل سمعی سے ثابت ہے یا عقلی سے اہل سنت و جماعت دلیل سمعی کے قائل ہین
اہل سنت و معتزلہ
اور معتزلہ کہتے ہین کہ عقل بھی یہ تجویز نہین کرتی کہ انبیا سے عمداً کبائر سرزد ہون مگر فرقہ
حشویہ کے نزدیک انبیا سے عمداً کبیرہ کا صادر ہونا ممکن ہے اگر نسبت اس قول کی اُن
حشویہ
کی طرف صحیح ہے اور سہواً گناہ کبیرہ کا انبیا سے صدور تو اکثر کی راے مین جائز ہے مگر
مذہب مختار یہی ہے کہ وہ اس سے بھی معصوم مطلق ہین کیونکہ ان سے جو قول اور فعل
صادر ہو ہم اس کی اقتدا کے لیے مامور ہین پس اُن سے ایسی چیز کیسے واقع ہو گی جو
ناشایستہ ہو اور ہم اُن کی اقتدا کے واسطے حکم کیے جائین اور عمداً صغائر سے بھی بعد از نبوت
تمام اہل حدیث اور اشاعرہ اور ماتریدیہ اور جمہور معتزلہ کے نزدیک پاک تھے مگر بعض
اشاعرہ و ماتریدیہ و معتزلہ و اہل حدیث
اہل سنت جیسے امام الحرمین اور ابو ہاشم معتزلی کے نزدیک عمداً صغیرہ ہونا ممکن ہے اور
بھولے سے صغیرہ کا سرزد ہونا تو جمہور اہل سنت کے نزدیک جائز ہے اور جبائی وغیرہ اکثر
علماے معتزلہ کے نزدیک بھی سہواً صغیرہ ہونا ممکن ہے مگر یہ شرط لگاتے ہین کہ وہ اس
قسم کا گناہ نہو جس سے رذیلہ پن اور خست طبع پائی جاے جیسے ایک نوالہ چرا لینا یا کم تولنا
کہ ایسے افعال اُن سے نہ عمداً صادر ہوتے تھے نہ سہواً اور جاحظ اور نظام اور اصم اور جعفر بن بشر وغیرہ
معتزلہ بھی سب اسی کے قائل ہین مگر ان محققین کا اسکے ساتھ یہ اعتقاد بھی ہے کہ جب نبی سے ایسا گناہ واقع
ہو تو خداے تعالی اسکو بذریعہ وحی وغیرہ کے تنبیہ کر دے اور وہ متنبہ ہو کر باز آجاے اور توبہ کر لے ایسی حالت مین
صدور صغیرہ سہواً جائز ہے اور محققین اہل سنت کی بھی یہی راے ہے کہ جو صغیرہ ایسے ہین کہ

اُن سے نفرت پیدا ہوتی ہے اور رذیلہ ہیں پایا جاتا ہے وہ انبیا سے نہ عمداً سرزد ہوتے ہیں اور نہ سہواً اسطرح معصوم ہیں البتہ جو صغیرہ ایسے نہیں ہیں وہ انبیا سے ممکن الوقوع ہیں مگر اپنی خطا پر جمے نہیں رہتے اُن کو غیب سے تنبیہ ہو جاتی ہے بلکہ بعض اہلسنت تو کہتے ہیں کہ انبیا بہمہ وجوہ سہو و نسیان سے معصوم ہیں اور خصوصاً ابواسحاق اسفرائینی اور ابوالفتح اور سبکی اور قاضی عیاض وغیرہ اسی پر متفق ہیں اور جن احادیث میں مروی ہے کہ آنحضرت نے سہواً اتنی رکعت کی جگہ اتنی پڑھ لیں اُن احادیث کی تاویل کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ باتیں آپ سے سہواً وقوع میں نہ آئی تھیں بلکہ عمداً آپنے ایسا کیا تھا اور حکمت اس میں یہ تھی کہ آپ کو یہ منظور تھا کہ امت کو تعلیم سجدہ سہو کی ہو جاوے اور لوگ مسائل اُن سے سیکھیں مگر یہ بات کہ حضرت سے سہو بھی جائز نہیں تحقیق کے خلاف ہے صحیح یہی ہے کہ انبیا سہو سے بری نہیں کیونکہ اُن کی ذات میں بھی حصۂ بشریت و احکام جبلت باقی تھے اسی وجہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا انما انا بشر مثلکم انسی کما تنسون فاذا نسیت فذکرونی یعنی میں بھی تمھاری مثل ایک آدمی ہوں میں بھولتا ہوں جس طرح تم بھولتے ہو پس جسوقت میں بھول جاؤں تم مجھکو یاد دلادیا کرو جیساکہ بخاری و مسلم نے عبداللہ بن مسعود سے روایت کیا ہے ہاں اتنا ضرور ہے کہ انبیا سے سہو و نسیان اُن اقوال میں جو خبر دینے اور احکام الٰہی و شرائع کے پہونچانے کے ساتھ متعلق ہیں جائز نہیں اور جنھوں نے شرائع اور وحی کی خبر دینے میں نسیان جائز رکھا ہے یہ راے اُن کی ضعیف ہے اس لیے کہ خلاف بات کی خبر دینا کذب ہے اور کذب سے انبیا کی عصمت واجب ہے اور افعال میں انبیا سے سہو و نسیان کا واقع ہونا جائز ہے مگر بعض کہتے ہیں کہ یہ بھی جائز نہیں لیکن اہل التحقیق کا مختار قول اول ہے سوال علما کے نزدیک یہ بات ٹھہری ہوئی ہے کہ حضرت کو سہو و نسیان ہونا اخبار میں جائز نہیں اور افعال میں خلاف ہے اور صحیح بخاری و مسلم میں ابن سیرین سے بروایت ابوہریرہ حدیث ذوالیدین مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ نماز ظہر یا عصر میں ایک رکعت پڑھنا بھول گئے اور سلام پھیر دیا اور بات کی تو ذوالیدین نے کہا یا رسول اللہ کیا آپ بھول گئے یا نماز کم ہوگئی فرمایا نہ

آنحضرت سے سہو واقع ہونے میں اختلاف

مین بھولا اور نہ نماز کم ہوئی جب اور صحابہ سے قول ذوالیدین کی تصدیق ہوئی تو جسقدر
نماز رہ گئی تھی اسے تمام فرمایا پس یہان جو حضرت نے فرمایا نہ قصر ہوا نہ نسیان یہ خبر واقع کے
خلاف ہے جواب نسیان کا نا جائز ہونا ان اقوال و افعال مین ہے جو تبلیغ شرائع و احکام
و وحی سے تعلق رکھتے ہین نہ سب چیزون مین ۔ اور انبیا سے نبوت کے قبل کبائر و صغائر عمداً
و سہواً واقع ہونا جائز ہے اس لیے کہ نہ تو معجزے سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ انبیا بعثت سے قبل بھی
ارتکاب کبیرہ سے معصوم ہین اور نہ عقل اس کو تسلیم کرتی ہے اور نہ قرآن و حدیث سے اس پر
دلالت ہے ۔ نبوت کا درجہ عالیہ بے شک یہ چاہتا ہے کہ اُن سے ایسے امور سرزد نہون تاکہ
تکذیب معجزہ نہ لازم آسے اور ان کا اقتدا کر کے خلقت نہ بگڑ جاسے مگر قبل نبوت کے ممکن ہے
کہ پھر اُن کو خداے تعالیٰ معاف کر دے اور اصلاح حال فرما کر نبی بنا کر بھیجے تمام علماے سنت
اور اکثر معتزلہ کی یہی راے ہے مگر بعض معتزلہ کے نزدیک نبی ہونے سے پہلے بھی کبیرہ ہونا ممنوع ہے اس لیے کہ جب نبی سے
قبل از نبوت گناہ سرزد ہونگے بعد از نبوت لوگ اسکی اتباع سے عار کرین گے اور اسیطرح حقارت کی نظر سے دیکھینگے جیسا کہ بعثت سے
قبل دیکھتے تھے اور یہ مصلحت بعثت کے بالکل خلاف ہے جواب یہ ہے کہ ان کو ہم باعث نفرت
کہ جو مانع ہدایت ہو نہین تسلیم کرتے اور حق یہ ہے کہ جو چیز باعث نفرت مذکورہ ہو اس سے انبیا
علیہم السّلام معصوم تھے جیسے زنا کاری اور چوری گالی دینا بازار مین ننگے سر پھرنا نامحرم سے
بد تہذیبی کرنا مان باپ اور بزرگون سے گستاخی اور بے ادبی اور بے شرمی کے ساتھ پیش آنا
کسی کا کھانا چرا کر کھا لینا میوہ فروش کی ٹوکری مین سے آنکھ بچا کر ذرا سا میوہ اُٹھا لینا جس سے
تحقیر اور ذلت پیدا ہو اور لوگ نفرت سے دیکھین اور امر تحقیقی یہ ہے کہ وہ معاصی جن پر عام مکلفین
مواخذہ طلب ہین ہر گز حضرات انبیا علیہم السّلام سے صادر نہین ہوتے اور نہ وہ معاصی ممکن الصدور
ہین اس لیے کہ اصل فطرت ان کی ایسے مادۂ فاضلہ اور جوہر علیا سے واقع ہوئی ہے کہ صدور
ایسے معاصی کا جن پر عام مکلفین کی نسبت وعید وارد ہے ناممکن ہے اور عطا ہوتا ایسے مادہ
فاضلہ اور جوہر علیا کا امر وہبی ہے اصل فطرت مین نہ کسبی ورنہ کوئی تو نوع بشر سے بہ حالت
اکتساب ترقی کرتے ہوئے مدارج کمال مین ان کے رتبے کو پہونچتا اور صوفیہ کے نزدیک
تو حضرات انبیا علیہم السّلام نسیان ذکر الٰہی سے بھی معصوم ہین اور جن معاصی کی نسبت انبیا سے

انبیا سے قبل نبوت کبائر و صغائر کا صدور ممکن ہے

فطرت کا مادۂ فاضلہ کا عطا ہونا امر وہبی ہے

صوفیہ

کرام علیہم السلام کی طرف آیات قرآنی مین ہے اُن سے وہ زلات مراد ہین جو عامہ متکلمین کے
لیے معاصی نہین ہین دوسرے ملائکہ کے حق مین اللہ تعالے سورہ تحریم مین فرماتا ہے لایعصون
اللہ ما امرہم و یفعلون ما یومرون ۔ اللہ نے اُن کو جو حکم دیا ہے اُس مین نافرمانی نہین کرتے
اور جو حکم ان کو دیا گیا ہے وہی کرتے ہین اس سے ملائکہ کی عصمت ثابت ہوتی ہے اور انبیا
بالاتفاق ملائکہ سے افضل ہین پس البتہ معصوم ہین تیسرے رسول اس لیے بھیجے گئے ہین کہ خدا
کا پیام بندون کو پہونچائین اور بندے اُن کی تقلید و اتباع کرین پس اگر انبیا سے ظہور معصیت
جائز ٹھہرے تو اس صورت مین وہ قابل اتباع کیونکر ہو سکتے ہین اور ان کا خبر دینا کسطرح
لائق وثوق ہو سکتا ہے چوتھے خبر احاد مفید علم قطعی نہین عصمت ہی سے احتمال کذب و غلطی کا
انبیا کے اخبار سے دور ہوتا ہے اور اخبار انبیا موجب علم یقینی ہوتے ہین اگر انبیا مین عصمت
نہو تو اخبار اُن کے موجب علم و یقین نہون اور خدا کی حجت خلق پر قائم نہو ۔ پانچوین اللہ تعالے
نے نافرمان کی مذمت کی ہے اور اُس پر لعنت بھیجی ہے تو پیغمبر بھی عاصی ہونے کی صورت مین
لائق لعنت و مذمت ہوتے الا لعنۃ اللہ علی الظالمین خبردار ہو اللہ کی لعنت ہے ظالمون پر
دوسری جگہ ہے اتامرون الناس بالبر و تنسون انفسکم کیا تم لوگون کو نیک کام کا حکم
کرتے ہو اور اپنے آپ کو بھولتے ہو چھٹے اگر پیغمبر گناہگار ہوتے تو عہدۂ خدمت و منصب
الٰہی کے لائق نہوتے کیونکہ اللہ تعالے فرماتا ہے لاینال عہدی الظالمین میرا منصب
ظالمون کے لائق نہین اور ظاہر ہے کہ گناہگار بھی اپنے نفس کے لیے ظالم ہوتا ہے اور نبوت سے
منصب سے کوئی منصب بہتر اور اعلیٰ نہین ہے اور جبکہ ظالم منصب سلطنت کے لائق نہین ہوتا تو
نبوت کے لائق بدرجۂ اولے نہو گا پس نبی کا معصوم ہونا نہایت ضرور ہے ساتوین اللہ تعالے
نے انبیا کو اپنا مخلص فرمایا ہے چنانچہ ابراہیم و اسحاق و یعقوب علیہم السلام کے حق مین ارشاد
کیا ہے انا اخلصناہم بخالصۃ ذکری الدار ہم نے اُن کو ایک چنی بات سے کہ وہ
آخرت کی یاد ہے امتیاز دیا اور حضرت یوسف کی نسبت کہا ہے انہ من عبادنا المخلصین یعنی
وہ ہمارے بندگان مخلص مین سے ہے اور جو اللہ تعالے کے مخلص بندے ہین ان سے
شیطان کا ہاتھ کوتاہ ہے چنانچہ اُس کی زبانی اللہ فرماتا ہے فبعزتک لاغوینہم اجمعین

الا عبادک منہم المخلصین یعنے تیری عزت کی قسم ہے کہ مین سب کو گمراہ کرونگا مگر انمین سے جو تیرے مخلص بندے ہین اُن کو چھوڑ دونگا اور گناہ شیطان کے اغوا سے ظہور مین آتا ہے تو بالضرور انبیا سے ظہور مین نہ آئے گا ورنہ دائرہ اخلاص سے خارج ہو جائینگے۔

جو لوگ انبیا سے نبوت کے بعد گناہ کبیرہ سہواً اور صغیرہ عمداً صادر ہونے کے قائل ہین انھون نے اپنے مذہب کے استحکام کے لیے انبیا پر بہت کچھ طوفان باندھا ہے پس جن روایتون مین انبیا کی نسبت گناہ کرنا آیا ہے اگر وہ خبر احاد ہین تو اُن روایات کا اعتبار نہ کیا جائیگا اور اگر تبواتر منقول ہین تو گناہ سے مراد صغیرہ لیا جائے گا اور وہ بھی بھولے سے یا قبل نبوت کے اس کا سرزد ہونا قرار دیا جائیگا ہم اُنکے دلائل مع جوابات بیان کرتے ہین اوّل آدم علیہ السّلام کی نسبت کئی طرح گناہ ثابت کرتے ہین (۱) سورۂ طٰہٰ مین ہے وعصیٰ آدم ربہ آدم نے اپنے رب کی نافرمانی کی (۲) فتلقیٰ آدم من ربہ کلمات فتاب علیہ یعنی پھر آدم نے اپنے رب سے کئی باتین سیکھ لین پس اللہ نے اُس کی توبہ قبول کی اور ظاہر ہے کہ توبہ گناہ کی وجہ سے ہوتی ہے (۳) خدائے تعالےٰ نے آدم کو منع کر دیا تھا کہ اس درخت کے قریب نجانا اگر ایسا کروگے تو تم ظالم ہوگے کما قال لا تقربا ہذہ الشجرۃ فتکونا من الظالمین مگر انھون نے نافرمانی کی اور کھا لیا (۴) آدم کی زبانی قرآن مین آیا ہے ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنکونن من الخاسرین یعنے اے پروردگار ہم نے اپنے نفسون پر ظلم کیا اور اگر تو ہمارے گناہ نہ بخشے گا اور ہم پر رحم نکرے گا تو ہم زیانکارون مین سے ہو جائینگے ظلم سے مراد گناہ ہے اور یہ جو آدم نے کہا کہ اگر تو نہ بخشے گا تو ہم زیانکارون مین سے ہو نگے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ گناہ کبیرہ تھا (۵) فازلہما الشیطان عنہا فاخرجہما مما کانا فیہ یعنے شیطان نے اُن کو اس سے ڈگا دیا پھر اُن کو وہان سے نکالا جس آرام مین تھے شیطان کے ڈگانے سے جنت سے نکالا جانا صاف دلالت کرتا ہے کہ آدم سے گناہ کبیرہ صادر ہوا جواب ان تمام شبہات کا یہ ہے کہ آدم کو جنت مین مرتبۂ نبوت حاصل نہ تھا اور نہ وہان اُن کی اُمت تھی بعد اس قصے کے جب دنیا مین آگئے ہین تو یہ مرتبہ اُن کو حاصل ہوا ہے جیسا کہ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے فغویٰ ثم اجتبیٰہ ربہ فتاب علیہ آدم گمراہ ہو گیا پھر رب نے اس پر نوازش کی

گناہ آدم کے جوابات

پس اسیر متوجہ ہوا اور راہ پر لایا اور وجہ دلیل کی یہ ہے کہ تم مہلت اور ڈھیل کے لیے آتا ہی
(۶) قرآن مین اللہ نے آدم اور حوا کا قصہ بیان کیا ہے کہ جب حوا کو حمل رہا تو یہ دعا کی کہ اگر اچھا
بچہ ہوگا تو ہم شکر بجا لائین گے جب بچہ ہوا تو شرک کیا کما قال اللہ تعالی فلما تغشٰها حملت حملا
خفیفا فمرت به فلما اثقلت دعوا اللہ ربهما لئن اتیتنا صالحا لنکونن من الشاکرین فلما
اٰتٰهما صالحا جعلا له شرکاء فیما اٰتٰهما فتعالی اللہ عما یشرکون اور شرک کرنے کی وجہ
یہ ہوئی کہ حوا کو اول جو حمل ہوا تو ابلیس وہان ایک نیک مرد کی صورت مین آیا اور ڈرایا کہ
تمہارے پیٹ مین شاید کچھ بلا ہے جب دونون دعا کرنے لگے تب یہ کہا
کہ میری دعا سے یہ بلا بدلکر بیٹا ہوگا اُس کا نام عبد الحارث رکھنا حارث شیطان کا نام تھا
ہی کیا جواب اس کا یہ ہے کہ یہ کہان سے معلوم ہوا کہ آدم نے اللہ کی الوہیت مین کسی کو شریک
کیا آیت سے جس قدر شرک کے معنے سمجھے جاتے ہین تو وہ یہ ہین کہ شیطان کے داؤن مین آگئے
اور اُس کے وسوسے کو قبول کرلیا اور یہ فعل اُنھون نے بالاختیار نہین کیا اور جو اختیار سے
نہو وہ گناہ نہین اور بچے کا عبد الحارث نام رکھدینے مین شرک نہین گناہ ہے سو ہو سکتا ہے
کہ یہ واقعہ نبوت کے قبل ہوا اور حق یہ ہے کہ یہ قصہ غلط ہے اس آیت مین مرد اور عورت
فرمایا ہے آدم اور حوا کو نہین گو اول اُن کا ذکر ہوچکا ہے یا یون کہئے کہ جو کچھ انسانون مین ہونا
مقدر تھا وہ حضرت آدم مین اول ظہور پکڑ گیا اس مین وہ نمونہ تقدیر تھے اولاد کے گناہ آئینے مین
نظر آئے جیسے آئینے مین صورت چنانچہ نفس کی خواہش اور اللہ کی بےحکمی اور رکھکر بھول جانا
اور دیکر منکر ہونا یہ سب اولاد کی خوئین اُن مین نظر آچکین (۲) دوم حضرت ابراہیم علیہ السلام
کے گناہ اس طرح ثابت کرتے ہین۔ (۱) قرآن مین آیا ہے فلما جن علیه اللیل رای کوکبا
قال هذا ربی یعنے جب رات ہوئی تو ایک تارے کو دیکھکر کہا کہ یہ میرا پروردگار ہے
پس اگر حضرت ابراہیم نے اپنے سچے اعتقاد سے تارے کو ہذا ربی کہا تھا تو شرک
کیا اور اگر سچے اعتقاد سے نہین کہا تھا تو جھوٹ بولے جواب یہ دلیل بہت لوچ ہے اسلیے
کہ یہ قول حضرت ابراہیم کا اس حالت مین تھا کہ جبتک اُنکو پوری پوری بصیرت معرفت
الٰہی مین حاصل نہونے پائی تھی اور نبوت کا مرتبہ ابھی دور تھا اور یہی وجہ ہے کہ جب وہ چھپگیا تو کہا

حضرت ابراہیم

لا احب الآفلین مین چھپ جانے والون کو دوست نہین رکھتا ہون بلکہ اس سے ثابت ہوتا ہی کہ ابراہیم نے ھذا ربی استہزاءً کفار کو الزام دینے کے لیے فرمایا تھا نہ کہ اعتقاداً کما قال اللہ تعالیٰ ولقد اتینا ابراھیم رشدہ من قبل یعنی ہم نے اول عمر سے ابراہیم کو رشد عطا کیا تھا پس یہ رشد کے منافی ہے کہ آفتاب و ماہتاب کو خدا سمجھین ۔(۲) قرآن مین ہے اذ قال ابراھیم رب ارنی کیف تحی الموتیٰ مطلب یہ ہے کہ ابراہیم نے خدائے تعالیٰ سے کہا کہ تو مجھکو دکھا کہ کیونکر مردے کو زندہ کرتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابراہیم کو شک تھا کہ اللہ مین مردے کو زندہ کرنے کی قدرت ہے یا نہین اور یہ شک ہی کفر ہی جواب یہ سوال بوجہ شک کے نہ تھا بلکہ اطمینان قلب کے لیئے تھا کما قال تعالیٰ ولکن لیطمئن قلبی تاکہ میرے دل کو اطمینان ہو اور یقین زیادہ ہو جاے مواہب علیہ نے مولف کے کہا ہے کہ حضرت ابراہیم نے زندہ کرنے کی کیفیت کے دیکھنے کے لیئے یہ سوال کیا تھا نہ اس لیے کہ اصل زندہ کرنے مین اُن کو شبہہ تھا

حضرت موسیٰ علیہ السلام

سوم حضرت موسیٰ علیہ السّلام کے گناہ اس طرح ثابت کرتے ہین (۱) ایک قبطی اور ایک بنی اسرائیل آپس مین جھگڑا کر رہے تھے موسیٰ علیہ السّلام نے بنی اسرائیل کی حمایت کی اور قبطی کے مکا مارا وہ مر گیا چنانچہ اللہ فرماتا ہی فوکزہ موسیٰ فقضی علیہ اور قبطی کا مار ڈالنا محض ناحق تھا اور اس کو امر اتفاقی بھی نہین کہہ سکتے کیونکہ حضرت موسیٰ نے اُس کے مرجانے کے بعد پشیمان ہو کر خود کہا ھذا من عمل الشیطان یعنی یہ حرکت شیطان کی ہوئی پس قتل عمد تھا کہ محض خصومت کی راہ سے وقوع مین آیا چنانچہ اسی لیئے اُنھون نے پروردگار کے آگے استغفار کیا اور معافی چاہی قال رب انی ظلمت نفسی فاغفرلی جواب موسیٰ علیہ السلام کا قبطی ظالم کو جو ایک بنی اسرائیل پر ظلم کر رہا تھا اعانت کے لیئے مکا مارنا کچھ گناہ نہ تھا بلکہ واجب تھا مگر قضاے الٰہی سے مر گیا اگر تادیب کے لیئے مکا مارنے سے وہ مر گیا تو ایسے بالغرض مین عصیان الٰہی کو دخل نہین ہوتا بلکہ مباح ہے چنانچہ قرآن مین ہی وما کان لمومن ان یقتل مومنا الا خطاءً یعنی مسلمان کا کام نہین کہ مسلمان کو مار ڈالے مگر چوک کر موسیٰ علیہ السّلام کی اولوالعزمی کی نسبت گو وہ محض بے خطا تھے کسی قسم کا نقصان تھا آخر استغفار کیا خدا نے اس چوک کو معاف کر دیا دوسرے یہ واقعہ نبوت سے قبل کا ہی (۲) سورۂ اعراف مین ہی ولما رجع موسیٰ الی قومہ غضبان اسفاً قال بئسما خلفتمونی من بعدی اعجلتم امر

ربکم والقی الالواح واخذ براس اخیہ یجرہ الیہ جب موسے اپنی قوم مین لوٹ کر آئے غصے سے افسوس کرتے ہوئے بھائی کو کہا کہ تم نے میرے بعد بری نیابت کی تم نے اپنے رب کے حکم سے کیون جلدی کی اور تختیان ڈالدین اور اپنے بھائی کا سر پکڑ کر اپنی طرف کھینچنے لگے ظاہر ہے کہ حضرت ہارون برادر موسے علیہ السلام نبی تھے اب یہان دو صورتین ہین کہ یا انکو موسے نے کسی گناہ کی پاداش مین اتنی نصیحت کی یا ناحق اُن کو ستایا اگر پہلی صورت صحیح ہے تو ہارون کا گناہ لازم آتا ہے اور دوسری صورت کی صحت مین موسیٰ گناہگار ٹھہرتے ہین اور بہر صورت نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ انبیا سے صدور معصیت جائز ہے **جواب** موسیٰ نے جو ہارون کی ڈاڑھی یا سر پکڑا تو یہ کوئی عداوت کی وجہ سے نہ تھا بلکہ پاسبانی دین ربانی کے واسطے نہایت غضبناکی اور رنج وملال مین سر پکڑ کر اپنی طرف کھینچا کیونکہ اُن کو یہ گمان تھا کہ حضرت ہارون نے قوم کو گوسالہ پرستی سے منع نکیا یا تقصیر وتاخیر ممانعت مین واقع ہوئی اور جب حضرت موسے کو ہارون کی بیقصوری معلوم ہوگئی تو تواضع اور انکسار کی راہ سے توبہ کی (۳) قرآن مین موسے اور خضر علیہم السلام کی مصاحبت کے بیان مین ہے کہ جب خضر نے ایک لڑکے کو مار ڈالا تو حضرت موسے نے اُن کو کہا اقتلت نفسا ذکیۃ بغیر نفس لقد جئت شیئا نکرا یعنی اے خضر تم نے یہ کیا کیا کہ اس بے گناہ لڑکے کو بغیر بدلے کسی جان کے مار ڈالا تم نے یہ بہت نامعقول کام کیا حالانکہ یہ فعل خضر علیہ السلام کا حقیقت مین برا نہ تھا تو موسیٰ علیہ السلام نے خطا کی جو اُن کی نسبت ایسے الفاظ استعمال کیے **جواب** اگرچہ فی الحقیقت حضرت خضر نے جو کچھ کیا تو وہ حکم آلہی کے مطابق کیا اور اچھا کیا کیونکہ اُس لڑکے کے مار ڈالنے کا سبب یہ تھا کہ ماں باپ اُس کے مومن اور مسلمان تھے اور وہ کافر تھا بخوف اس امر کے کہ وہ اُس کے فسق وفجور کی موافقت کرین اور بوجہ شفقت ومہربانی کے کہ ماں باپ کو اولاد پر ہوتی ہے کفر وگناہ مین اس کے ساتھ مبتلا ہو جائین خضر نے چاہا کہ خداے تعالے ان کو اس کے بدلے مین ایسا فرزند عطا کرے جو اس سے بہتر اور پاکیزہ ہو اور ماں باپ پر مہربان ہو مگر موسے تو اس بھید سے واقف نہ تھے اس لیے اُن کو بادی النظر مین تعجب ہوا اور بسبب تعجب کے ایسا کلمہ کہا چہارم مخالفین حضرت داؤد کا ایسا سخت گناہ ثابت کرتے ہین جسکے قبول کرنے سے شرع اور عقل انکار

کرتے ہین چنانچہ کہتے ہین کہ ایک دن حضرت داؤدؑ اپنے کوٹھے پر کھڑے تھے کہ اوریا کی عورت پر نظر جا پڑی جو نہا رہی تھی وہ نہایت خوبصورت تھی پسند آ گئی اور یا ان دنون مین حضرت داؤد کے بھانجے تواب نامی کیساتھ بلقا کی طرف ایک قلعہ کے محاصرہ مین مشغول تھا حضرت داؤد نے تواب کو کہلا بھیجا کہ اوریا کو تابوت سکینہ دیکر قلعہ کے دروازے پر بھیجے تاکہ اعداے دین شکست کھائین اور قلعہ فتح کرے اور اس زمانے مین حال یہ تھا کہ جو کوئی تابوت سکینہ لیکر لڑائی مین جاتا تھا اتنا لڑتا تھا کہ فتحیاب ہوتا تھا یا مارا جاتا تھا مگر لوٹتا اور بھاگتا نہ تھا غرض تواب نے اوریا کو تابوت سکینہ دیکر بھیجا وہ اتنا لڑا کہ قلعہ فتح کر لیا اور تواب نے فتحنامہ حضرت داؤد کو بھیجا اُنھون نے پھر حکم دیا کہ اوریا کو بدستور اور قلعون پر بھیجتے رہو آخر الامر وہ مارا گیا اور بعض روایات مین آیا ہے کہ پہلی ہی لڑائی مین مارا گیا اور داؤد علیہ السّلام نے اُس کی عورت سے نکاح کر لیا اور اس سے حضرت سلیمانؑ پیدا ہوئے اُن کے پاس دو فرشتے بصورت انسان فتوے پوچھنے کو آئے اور اُنھون نے بیان کیا خصمان بغی بعضنا علے بعض فاحکم بیننا بالحق ولا تشطط واھدنا الے سواء الصراط یعنے ہم دو جھگڑنے والے ہین ایک نے دوسرے پر زیادتی کی ہے تو ہم مین حق کے ساتھ فیصلہ کر دے اور زیادتی مت کر اور ہم کو سیدھی راہ بتا دے حضرت داؤد نے کہا بیان کرو ایک نے دوسرے کی طرف اشارہ کیا ان ھذا اخی لہ تسع وتسعون نعجۃ ولی نعجۃ واحدۃ فقال اکفلنیھا وعزنی فی الخطاب یعنے یہ جو میرا بھائی ہے اس کے پاس ننانوین بھیڑین موجود ہین اور میرے پاس ایک بھیڑ ہے مجھ سے کہتا ہے کہ وہ ایک بھیڑ بھی مجھکو دیدے تاکہ سو پوری ہو جائین اور مجھ سے بات مین زبردستی کرتا ہی کہ مجھکو چھوڑتا نہین۔ سو یہ فتوے اس امر کا تھا یعنی حق سبحانہ تعالے نے چاہا کہ تنبیہ فرمائے کہ جب نبی سے ایسا فعل وقوع مین آئے کہ کسی شوہر دار عورت کے خاوند کو قتل کروا کر اسکی بی بی کو اپنے نکاح مین لائے تو اورون سے کیا بعید ہوگا جواب فرقہ حشویہ کا یہ محض افترا ہی تحقیق اور اقرب صحت اس طرح پر ہے کہ اوریا نے ایک عورت کے ماں باپ کے پاس نکاح کے لیئے پیام بھیجا اور باہم بات چیت ہو کر نکاح کی تیاری ہو گئی اتفاقاً اوریا کے ساتھ اس عورت کے ماں باپ کی ناچاقی ہو گئی اُنھون نے نکاح کیا حضرت داؤد نے اسکے ساتھ

نکاح کرلیا اور اس سے قبل حضرت داؤد کی ایک کم سو بی بیان تھین پوری سو ہوگئین زاد المسیر
مین لکھا ہے کہ عتاب الٰہی داود علیہ السلام پر اس وجہ سے ہوا کہ اوریا کی منگنی اور پیغام ہو جانے
کے بعد حضرت داؤد نے نکاح کیا اور داؤد علیہ السلام کا سپاہی کو جہاد مین بھیجنا گناہ نہ تھا
اور اس کے شہید ہونے کے بعد اس کی بی بی سے نکاح کرنا گناہ نہ تھا اور اسی طرح اچانک
نظر پڑجانے کے بعد حسین عورت کا مرغوب دل ہونا بھی بے اختیاری ہے اس مین ہر بشر
مجبور ہے یہ گناہ نہین مگر ان کی اولوالعزمی کی شان سے یہ بات بعید تھی لہذا عتاب ہوا پھر
توبہ کی

حضرت سلیمان

پنجم شبہ حضرت سلیمان پر یون گناہ ثابت کرتے ہین (۱) قرآن مین آیا ہے
اذعرض علیہ بالعشی الصافنات الجیاد یعنی جس وقت حضرت سلیمان کے سامنے تیسرے
پہر کو خاصے گھوڑے پیش کیے گئے تفصیل مقام یہ ہے کہ حضرت سلیمان کے پاس کچھ گھوڑے
آئے وہ بعد نماز عصر ان کے دیکھنے مین مصروف ہوئے اخیر دن مین ایک ورد پڑھا کرتے
تھے وہ فوت ہوگیا اور بعض کہتے ہین کہ بسبب اوس تماشے کے عصر کی نماز قضا ہوگئی اور
آفتاب پردے مین چھپ گیا اس وقت حضرت سلیمان نے کہا انی احببت حب الخیر عن
ذکر ربی حتی توارت بالحجاب یعنی مین نے مال کی محبت کو اپنے رب کی یاد سے دوست رکھا
یہانتک کہ سورج غروب ہوگیا پس گھوڑون کی دل لگی مین نماز کا فوت کردینا اور یاد الٰہی سے
غافل ہوجانا گناہ ہے **جواب** آیت مذکور مین نماز کے قضا ہونے کی تصریح نہین اور
اگر سہواً قضا ہو بھی گئی تو گناہ نہین اور یہ جو انھون نے کہا انی احببت حب الخیر عن ذکر
ربی اس کے معنے یون ہین کہ مین نے مال کی محبت بسبب ذکر یعنی حکم پروردگار اپنے کے
چاہی نہ اپنے نفس کی خواہش اور دنیا کی ہوس سے اس لیے کہ گھوڑون سے محبت رکھنا
اُن کے دین مین اللہ کے حکم سے تھا پھر یہ جو حضرت سلیمان نے کہا ردوہا علیّ فطفق
مسحا بالسوق والاعناق اس کے یہ معنے ہین اُن کو میرے پاس پھیر لاؤ پس اُن کی
گردنون اور پنڈلیون پر (نہایت محبت کی وجہ سے) ہاتھ پھیرنے لگے کیونکہ وہ جہاد مین
کام آتے ہین اور جو لوگ یہ کہتے ہین کہ ہاتھ پھیرنے سے مراد یہ ہے کہ حضرت سلیمان
گھوڑون کے پانون اور گردنین کاٹنے لگے یہ بالکل ضعیف ہے کیونکہ مسح کرنے کے معنے کاٹنے کے

کسی صورت سے درست نہین ہوتے اور توارت بالحجاب کے یہ معنے کہ سورج پردے مین
چھپ گیا خلاف مقام ہین اگرچہ لفظ عشی کا قرینہ اُس پر بھی کچھ دلالت کرتا ہے مگر حق یہ ہے
کہ توارت کی ضمیر صافنات کی طرف راجع ہے اور بوجہ مذکور ہونے صافنات کے یہی اولے
ہے اور اس تقدیر پر مطلب یہ ہے کہ سلیمان علیہ السّلام نے ان گھوڑون کے دوڑانے
کے لیے حکم دیا یہان تک کہ وہ چھپ گئے یعنی حضرت سلیمان کی نظر سے غائب ہو گئے پھر
حکم دیا کہ ان کو لوٹاؤ پس جب اُن کے پاس پہونچے تو حضرت سلیمان نے اُن کی پنڈلیون
اور گردنون پر ہاتھ پھیرنا شروع کیا (۲) قرآن مین ہے ولقد فتنا سلیمان والقینا علی کرسیہ
جسدا ثم اناب قال رب اغفرلی ہم نے سلیمان کو جانچا اور اُس کے تخت پر ایک بدن
ڈالدیا پھر اُس نے کہا اے رب مجھکو معاف کر کیفیت اس واقعہ کی اس طرح پر ہے کہ حضرت
سلیمان نے سنا کہ ایک جزیرے مین صیدان نام ایک بادشاہ بت پرست رہتا ہے
آپ جہاد کے لیئے وہان چڑھ کر گئے بادشاہ مارا گیا اُس کی بیٹی نہایت خوبصورت تھی حضرت
سلیمان نے اُس سے نکاح کر لیا وہ لڑکی رات دن باپ کے غم مین روتی رہتی تھی حضرت سلیمان
نے جب اُس سے سبب رونے کا پوچھا تو اُس نے کہا کہ تم میرے باپ کی صورت پتھر کی
دیوون سے تیار کرادو صبح وشام اُس کو دیکھ کر دل کو تسلی کرتی رہون حضرت سلیمان نے
اُس کی خاطر سے سنگی تصویر اُس کے باپ کی بنوادی لڑکی اپنی موروثی عادت کے موافق اپنی
لونڈیون کے اُس تصویر کی پرستش کرنے لگی اور چالیس دن یہی حالت حضرت سلیمان کے
مکان مین رہی یہانتک کہ اُن کے وزیر آصف کو خبر پہونچی اُس نے حضرت سلیمان سے
صورت واقعہ عرض کی اُنھون نے محل مین جا کر بت کو توڑا اور اس لڑکی پر بہت خفا ہوے
اور خلوت خانے مین زمین پر بیٹھ کر استغفار مین مشغول ہوئے حضرت سلیمان استنجے کو
جاتے تھے تو انگشتری ایک خادمہ کو سپرد کر جاتے تھے اُس مین اسم اعظم لکھا ہوا تھا ایک
جن تھا صخر نام اس خادمہ کو بہکا کر انگشتری لے گیا اپنی صورت حضرت سلیمان کی سی
بنائی اور تخت پر بیٹھ کر حکومت کرنے لگا حضرت سلیمان کو یہ حال معلوم ہوا تو اس خوف سے
نکل گئے کہ مجھکو مردانہ ڈالے ایک گانؤن مین چھپ کر رہے جب انکا قصور خدا نے معاف

کیا تو چھ مہینے کے بعد شراب کے نشے مین وہ انگشتری صخر کے ہاتھ سے دریا مین گر پڑی
مچھلی نگل گئی وہ شکار ہوئی اُس کے پیٹ مین سے وہ انگشتری نکلی اور حضرت سلیمان کو مل
گئی لیکر اپنے تخت سلطنت پر پھر آئے جواب اس حکایت کو حشویہ نے اپنی طرف سے بنا لیا ہے
قرآن مین اسکا پتا نہین اور کسی طرح قابل قبول نہین کیونکہ اگر جن و شیطان انبیا کے ساتھ
ایسا معاملہ کرنے پر قادر ہوں تو علما اور زہاد کے ساتھ بالا دلے کر سکتے اور پھر اُنکو قتل بھی
کر ڈالتے اور اُن کی تصانیف کو خراب کر دیتے اور اُن کے گھرون کو ویران کر دیتے حالانکہ
یہ ممکن نہین تو اکابر انبیا کے ساتھ شیاطین کا یہ معاملہ کیسے واقع ہو سکتا علاوہ اس کے ذات باری
کے یہ لائق کب ہے کہ وہ جن یا شیطان کو ازواج سلیمان علیہ السّلام پر مسلط کر دیتا کیونکہ یہ بات
نہایت قبیح ہے اور یہ بھی سمجھنا چاہیئے کہ اگر حضرت سلیمان کے حکم سے وہ بت تراشا گیا تھا
تو اس فعل سے اُن کے کافر ہو جانے مین کلام نہین اور اگر اس عورت نے اپنی رائے سے
ایسا کیا تھا اور حضرت سلیمان محض بے خبر تھے تو یہ گناہ اُس عورت کا تھا حضرت سلیمان کو ناکردہ
کیون فتنے مین ڈالا گیا بلکہ اصل واقعہ اس طرح ہے کہ جسد ملقے عبارت برن لپسر سلیمان علیہ السّلام
سے ہے کہ اس کی وجہ سے وہ فتنے مین پڑے چنانچہ ابوہریرہ سے بخاری و مسلم نے روایت کی
ہے کہ رسول خدا نے فرمایا کہ حضرت سلیمان نے ایک شب یہ چاہا کہ اپنی ستر عورتون سے اور
ایک روایت کے بموجب سو عورتون سے صحبت کرین تاکہ ہر ایک سے ایک ایک بیٹا پیدا ہو جو اللہ کی
راہ مین جہاد کرین فرشتے نے حضرت سلیمان کے دل مین ڈالا انھون نے انشاء اللہ کہنے
سے تغافل کیا اور اُن سے صحبت کی ستر یا سو عورتون مین سے ایک کو حمل رہا آدھا آدمی جنی کہ نصف
انسان طولانی تھا یعنی ایک آنکھ اور ایک کان اور ایک ہاتھ اور ایک پاؤن حضرت نے
فرمایا کہ قسم ہے اسکی جسکے ہاتھ مین محمد کی جان ہے اگر وہ انشاء اللہ کہتے تو ہر عورت سے بیٹا پیدا ہوتا
اور راہ خدا مین سوار ہو کر جہاد کرتے انتہے دائی نے وہ لڑکا لا کر اُن کے تخت پر رکھدیا سلیمان
علیہ السّلام سے یہ لغزش ہوئی اور اُن کے لیے حق سبحانہ کی طرف سے امتحان تھا اور اسی لیئے
انشاء اللہ نہ کہنے پر متنبہ ہو کر توبہ کی اور جناب حق کی طرف رجوع کی سو حضرت سلیمان کا فتنے
مین پڑنا بوجہ گناہ کے نہ تھا بلکہ ترک انشاء اللہ کی وجہ سے تھا ششم حضرت یونس کا یہ گناہ

ثابت کرتے ہین کہ انھون نے بادشاہ ملک نینوا موصل سے جو عراق وشام مین واقع ہین کہا کہ بنی اسرائیل کو قید سے رہا کردے اُس نے ان کا کہنا نہ سنا آخرالامر یہ غصے مین آئے اور جناب الٰہی مین عرض کی کہ یہ لوگ میرا قول قبول نہین کرتے اور قیدیون کو نہین چھوڑتے وحی آئی کہ اُن کو ہمارے عذاب سے ڈرا پھر اگر تیرے کہنے پر ایمان نہ لائین گے تو اُن پر ہمارا عذاب نازل ہوگا حضرت یونسؑ کوچہ و بازار مین کہتے پھرے کہ خبر شرط ہے جلد اپنے بادشاہ سے کہو اگر میری بات پر ایمان نہ لائے گا تو عذاب الٰہی آئے گا انھون نے کہا کہ نزول عذاب کی کچھ میعاد مقرر کرو حضرت یونس نے کہا کہ چالیس روز تک ہمارے تمھارے درمیان قرار ہے چالیس دن مین اگر تم ایمان لائے تو بہا ورنہ ہلاک ہو جاؤ گے رفتہ رفتہ یہ بات مشہور ہوئی بادشاہ اور اس کے ارکان نے سنکر استہزا اور تمسخر کرنا شروع کیا اور کہا یہ فقیر مجنون ہے اس کو خبط ہو گیا ہے حضرت یونسؑ نے جناب الٰہی مین عرض کی کہ بارخدایا مینے انسے چالیس دن کا وعدہ کیا ہے یہ قول راست کرو ورنہ مین خفیف ہوؤن گا اور مجھکو مار ڈالین گے حق تعالےٰ نے فرمایا کہ تم نے جلد ہی کیون کی کہ چالیس روز کا وعدہ کرلیا اب صبر کرنا چاہیے آخر ان کا ایمان مقدر ہے راہ راست پر آجائینگے حضرت یونس اس بات سے بہت دل تنگ ہوئے جب ایک مہینہ انکے وعدے سے گذرا اس شہر سے مع قبائل نکلے راستے مین دریا مین گرائے گئے مچھلی نے اُن کو لقمہ کرلیا وہان استغفار کیا سو باہر آئے چنانچہ خدا تعالیٰ فرماتا ہے۔ وذاالنون اذذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر علیه فنادی فی الظلمات ان لا اله الا انت سبحانك انی كنت من الظالمین فاستجبنا له ونجیناه من الغم مچھلی والا یعنی یونس جب خفا ہوکر چلا گیا پس سمجھا کہ ہم اس کو نہ پکڑ سکینگے پھر ان اندھیرون مین پکارا کہ سوا تیرے کوئی حاکم نہین مین گنہگارون مین سے تھا ہم نے اس کی دعا سن لی اور اس غم سے نجات دی حاصل کلام یہ ہے کہ حضرت یونس سے چار باتین ظہور مین آئین ایک تو بے حکم الٰہی اُن لوگون سے عذاب آنے کا دن مقرر کردیا دوسرے غضب کی حالت مین وہان سے کہین چلدئے اور غضب گناہ ہے اور تیسرے گمان کیا کہ اللہ قادر نہین ہے اور قدرت الٰہی مین شک کرنا کفر ہے چوتھے اپنی نسبت ظالم ہونے کا

اعتراف کیا اور ظلم بھی گناہ ہے اسی لیئے خدا ے تعالے نے حضرت کو ارشاد کیا ہے
فاصبر لحکم ربک ولا تکن کصاحب الحوت اپنے رب کے حکم پر صبر کرو اور یونس کی طرح مت ہو
جواب اس کا یہ ہے کہ بے حکم الٰہی وعدہ کر دینا گناہ نہ تھا کیونکہ اسی لیئے بھیجے گئے تھے اور وہ
غصئے جو ہوئے تو محض اللہ کے لیئے اُن کے کفر کرنے پر غصے ہوے تھے تو یہ غضب ناک ہونا
بھی گناہ نہ تھا اور نظن ان لن نقدر کے یہ معنے نہین کہ اُنھون نے اللہ کو صاحب قدرت
نہ جانا بلکہ اس لفظ سے یہان تنگ کرنا مراد ہے یعنی اُنھون نے یہ گمان کیا کہ اللہ اُن پر
تنگی نہین کرے گا جیسا کہ اللہ کے اس قول مین ہے اللہ یبسط الرزق لمن یشاء ویقدر
یعنے اللہ جس کے لیئے چاہتا ہے روزی فراخ کرتا ہے اور جس کے لیئے چاہتا ہے تنگ کرتا ہے
اور اپنی نسبت ظلم کا اعتراف کرنا گریہ وزاری مین مبالغے کے طور پر محض انکسار نفس اور تواضع
اور ترک اولے کے سبب سے تھا اور وہ ترک اولے یہ ہے کہ قوم مین سے بغیر وحی کے چلے گئے اور
لا تکن کصاحب الحوت کا مطلب یہ ہے کہ حضرت یونس کی طرح تم شدت و محنت مین بے صبر مت ہو
تاکہ تم کو بڑے بڑے مرتبے حاصل ہون اور اپنے صبر کا عمدہ عوض پاؤ اور چونکہ حضرت یونس
کا توکل نکرنا اور وہان سے چلا جانا علو شان کے منافی تھا اس لیے عتاب آیا کچھ گناہ
کی وجہ سے عتاب نہ تھا ہفتم یوسف علیہ السلام کی نسبت قرآن مین ہے کہ جب زلیخا نے
ان کو اپنے خلوت خانے مین لیجا کر اصرار کیا تھا کہ مجھ سے صحبت کرو تو اُنھون نے بھی زلیخا پر
قصد بد کر لیا تھا جس سے اُن کی عصمت نرہی کما قال اللہ تعالی لقد همت به وهم بها لولا ان
رآ برهان ربه تحقیق زلیخا نے یوسف کا اور یوسف نے زلیخا کا قصد کیا اگر یہ نہوتا کہ اپنے رب
کی قدرت دیکھے جواب یوسف علیہ السّلام سے گناہ صغیرہ سرزد ہوا کیونکہ یہ قصد کرنا گناہ
صغیرہ ہے نہ کبیرہ چنانچہ بخاری و مسلم نے ابوہریرہ سے روایت کی ہے کہ پیغمبر خدا نے فرمایا ہے
فزنا العین النظر و زنا اللسان المنطق والنفس تمنی وتشتهی والفرج یصدق ذلک ویکذبه
یعنی آنکھ کا زنا دیکھنا یعنی نظر حرام ہے اور زبان کا زنا بولنا یعنی نامحرم عورتون سے
کلام شہوت انگیز کرنا ہے اور نفس آرزو و خواہش کرتا ہے اور شرمگاہ اس کی تصدیق
و تکذیب کرتی ہے یعنی اگر صحبت کر لی تو سب بوس و کنار و مساس وغیرہ کبائر ہو گئے

ورنہ صغیرہ کے صغیرہ رہے پس اب اس کی دو توجیہ ہین یا یہ کہا جائے کہ صغیرہ قصداً
بعض اہلسنت کے نزدیک بعد نبوت کے سرزد ہونا ممکن ہے یا موافق جمہور کے یون
کہا جائے کہ ہنوز یوسف علیہ السّلام نبی نہوئے تھے چنانچہ اُن کا قصہ اِس پر دلالت کرتا ہی
اور نبوت سے قبل صغیرہ عمداً ہونا بالاتفاق جمہور کے نزدیک ممکن ہی ہشتم یوسف علیہ السلام
کے بھائیون کی نسبت قرآن مین مذکور ہے کہ حضرت یوسف علیہ السّلام کو کنوین مین ڈالا اور
پھر چند دراہم کو بیچ دیا اور باپ کے روبرو دروغ بات بیان کی کہ یوسف کو بھیڑیا لے گیا
جواب یوسف علیہ السلام کے بھائیون کی نبوت مین اختلاف ہے پس جن کے نزدیک وہ
نبی نہین تو کچھ اعتراض نہین جن کے نزدیک وہ نبی ہین تو یہ افعال اُن سے نبوت سے
قبل سرزد ہوئے۔

نہم حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر اس طرح نکتہ چینی کرتے ہین (۱) حضرت نے حج کے
مین دیکھا کہ میری قوم دین اسلام کی طرف مائل نہین ہوتی تو اللہ سے یہ خواہش کی کہ کوئی
ایسی چیز نازل کرے جس سے اُن کا دل میری بات کے سننے کی طرف مائل ہو تو اللہ تعالے نے
سورۂ والنجم نازل کی پس جب حضرت مسجد الحرام مین اُس کو پڑھنے لگے اور اس مقام پر آ گئے
افرایتم اللات والعزی ومنات الثالثة الاخری بھلا تم دیکھو تو لات اور عزے کو اور منات
تیسری پچھلا ان الفاظ کے بعد آپ نے یہ کہا تلك الغرانیق العلی وان شفاعتهن لترتجی۔ یعنی یہ بت
معزز ہین اور ان کی شفاعت کی امید کی جا سکتی ہے جب مشرکون نے یہ الفاظ سنے تو بہت
مسرور ہوے اور جب حضرت آیت سجدہ پر پہونچے اور سجدہ کیا تو اُنھون نے بھی کیا چنانچہ
بخاری نے اپنی صحیح مین ابن عباس سے روایت کی ہی سجد النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالنجم
وسجد معه المسلمون والمشرکون اور آپس مین بولے کہ محمد نے ہمارے معبودون کا ذکر خوبی کے
ساتھ کیا اور اُن کے واسطے شفاعت ثابت کی اور ہم کو بھی اُن کے حق مین اسی قدر اعتقاد ہی
نہ یہ کہ ہم اُن کو پیدا کرنے والا اور روزی دینے والا اور زندہ کرنے والا یا مارنے والا جانتے
ہین اور جبکہ محمد نے بھی ہمارے ساتھ اس امر مین اتفاق کر لیا ہے تو ہم بھی اُن سے صلح کرتے
ہین اور آئندہ اُن کو اور اُن کے یارون کو ایذا و تکلیف نہ دینگے جبرئیل حضرت کے پاس

آئے اور کہا کہ یہ آپ نے کیا کیا کہ جو چیز مین نے آپ کو نہ بتائی تھی وہ آپنے لوگون سے بیان کی حضرت نہایت غمگین ہوئے اور اللہ کے غصے سے ڈرے تو آپ کی تسلی کے لیے یہ آیت نازل ہوئی ما ارسلنا من قبلک من رسول ولا نبی الا اذا تمنی القی الشیطان فی امنیتہ فینسخ اللہ ما یلقی الشیطان ثم یحکم اللہ اٰیٰتہ واللہ علیم حکیم ہم نے تجھ سے پہلے جو رسول یا نبی بھیجا تو جب اُس نے تلاوت کی شیطان نے اُس کی تلاوت مین کچھ اپنی طرف سے ملا دیا پس اللہ شیطان کا ملایا منسوخ کرتا ہے پھر اپنی باتین مضبوط کرتا ہے جب یہ آیت مشرکون نے سنی تو آپس مین کہنے لگے کہ محمد نے جو ہمارے معبودون کی وہ منزلت خدا کے نزدیک ہونا بیان کی تھی اب اُس قول سے پشیمان ہو گئے ہم بھی اس صلح کو قائم نہین رکھتے اور پھر مسلمانون کو ایذا پہونچانا شروع کیا جواب یہ واقعہ بعض زندیقون نے اپنی طرف سے بنا لیا ہے کیسے ہو سکتا ہے کہ جس ذات پاک کی شان مین اللہ یون فرمائے ما ینطق عن الھویٰ ان ھو الا وحی یوحیٰ اپنی خواہش سے نہین بولتا یہ تو حکم ہے جو اُس کو پہونچتا ہے اور پھر وہ بتون کی تعریف کے الفاظ اپنی زبان پر جاری کرے اور یہ سراسر محال ہے کہ حضرت قرآن مین کچھ اپنی طرف سے زیادہ کر دیتے اور خاصکر جو بات ان کی پچھلی باتون کے خلاف ہو وہ کس طرح کہتے بخاری و مسلم کی روایت گو ارباب صحاح نے بہت سے طریقون کے ساتھ روایت کیا ہے مگر کسی مین غرانیق کا ذکر نہین اور اس مین شک نہین کہ حضرت پر بتون کی تعظیم کا اتہام سراسر کفر ہے تمام محدثین کا اس کی نسبت یہی قول ہے مگر ابو حاتم اور ابن جریر اور طبری اور ابن منذر اور ابن اسحاق اور موسےٰ ابن عقبہ اور معشر وغیرہ بہت سے علمائے محدثین نے اس کو بذریعہ سعید بن جبیر کے ابن عباس سے روایت کیا ہے اور اُسکے تمام طریق مرسل ہین سوائے ایک طریق کے اور وہ یہ ہے کہ امیہ بن خالد نے شعبہ سے اور اُس نے ابی بشر سے اور اُس نے سعید سے اور سعید نے ابن عباس سے روایت کی ہے لیکن بزار کہتے ہین کہ ہم کو اس حدیث کی کوئی ایسی روایت نہین ملی جو متصل ہو جس طریق سے یہ معروف ہے وہ یہ ہے کہ کلبی نے ابو صالح سے اور اُس نے ابن عباس سے روایت کی ہے اور کلبی بڑا جھوٹا آدمی ہے پس اس کے موضوع ہونے مین کلام نہین اور اس کی تین

اور ہر دونون مین اضطراب ہے اور بوجہ تناقض وغیرہ کے ضعیف بھی ہے مگر اس مین شک نہین کہ اس قصے کی کچھ نہ کچھ اصل ضرور ہوگی ورنہ کیا وجہ تھی کہ مشرک سجدہ کرتے مسلمانون نے تو حضرت کی متابعت کی وجہ سے سجدہ کیا تھا اور جب اس کی صحت تسلیم کرینگے تو اسکے واسطے کوئی ایسی توجیہ بیان کرنا چاہیے جس سے اعتراض وارد نہو سکے بہت سی وجوہ کے ساتھ علمانے اس کی تردید بیان کی ہے بعض کہتے ہین کہ جب مشرکین نے سنا کہ حضرت نے ہمارے معبودون کا نام لیا تو خیال کیا کہ مبادا آگے چلکر کچھ اور ہجو کرین تو جلدی سے یہ الفاظ بول اُٹھے اور حضرت کی تلاوت مین اپنے الفاظ ملا دئے اور اللہ تعالےٰ نے آیت مین شیطان کی طرف اس امر کو اس لیے منسوب کیا ہے کہ وہی دراصل ان باتون کو شیاطین انس سے کراتا ہے اور بعض کہتے ہین کہ حضرت سورۂ والنجم قرارت اور وقف اور سکون کے ساتھ بطور آیات پڑھ رہے تھے پس شیطان نے سکتے کے بعد حضرت کی سی آواز نکالکر یہ الفاظ کہدیے جنکو سننے والے حضرت کی زبانی سمجھا اور پھر یہ مشہور ہوگیا صاحب مواہب لدنیہ اور قاضی ابن العربی مالکی نے اس وجہ کو پسند کیا ہے سوال یہ تمام توجیہات اُس صورت مین ہین کہ جب قصے کی اصل مان لی جاے اور اگر جھوٹ کہا جائے تو پھر معنی اُس آیت کے کیا ہونگے اور اُس سے کیا مراد ہوگی کہ اگر شیطان اگلے انبیا کی تلاوت مین کچھ اپنی طرف سے ملا دیتا تو اللہ تعالےٰ اُن احکام کو منسوخ کر دیتا جواب اگر قصے کو صحیح مانا جاے تو اس وقت مین امنیت کے معنے تلاوت کے لیے جائینگے اور وضع وبطلان کی تقدیر پر معنے اُس کے آرزو اور خیال اور خواہش نفسانی اور میل وشغل دنیا و وسوسہ وسہو باطن کے ہونگے اور یہ باتین انبیا کے حق مین جائز ہین بشرطیکہ اس پر جمے نرہین اور اصرار نکرین بیضاوی نے کہا ہے کہ اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ انبیا سے سہو واقع ہونا اور ان کی خاطر مین وسوسہ داخل ہونا جائز ہے۔

(۲) سورۂ محمد مین اللہ فرماتا ہے واستغفر لذنبك یعنی اپنے گناہ کی معافی مانگ اور سورۃ الفتح مین آیا ہے لیغفر لك اللّٰہ ما تقدم من ذنبك وما تاخر معاف کرے اللہ تیرے اگلے پچھلے گناہ یہ آیات ظاہر الدلالت ہین اور ان سے بالبداہت آپ کی نسبت گناہ مستفاد ہوتے ہین اور سراسر عصمت کے خلاف ظاہر ہوتا ہے

حضرت سے گناہ ہونیکی دلیل ۲

جواب علما نے اس کا کئی طرح جواب دیا ہے بعض کہتے ہین کہ گناہون سے ایک چیز مراد ہے جو ایام جاہلیت مین پیش از نبوت واقع ہوئی تھی سبکی کے نزدیک یہ قول مردود ہے اس لیئے کہ حضرت جاہلیت مین اور پیش از نبوت اور بعد از نبوت معصوم و پاک ہین اور مجاہد کہتے ہین کہ ماتقدم سے مراد قضیہ ماریہ قبطیہ اور ماتاخر سے مراد قضیۂ زینب بنت حجش ہے سبکی نے کہا ہے کہ یہ قول بھی باطل ہے اس لیے کہ قضیۂ ماریہ و زینب اصلاً و مطلقاً گناہ نہ تھا اور جار اللہ زمخشری نے کشاف مین لکھا ہے اور قاضی بیضاوی نے بھی اس را کو قبول کیا ہے کہ گناہ ماتقدم و ماتاخر سے مراد جمیع لغزشہاے گذشتہ و آئندہ ہین کہ محل عتاب کیا سبکی کہتے ہین کہ یہ قول بھی مردود ہے اس لیے کہ انبیا علیہم السّلام کی عصمت ثابت ہے اور ابن عطیہ کہتے ہین کہ خاصکر آنحضرت کی عصمت تو ایسی اتم و اکمل ہے کہ آپ سے کبھی بھولے سے صغائر رذیلہ بھی صادر نہین ہوئے ایک سر غامض اور اس مقام پر قابل اظہار ہے وہ یہ کہ جس طرح امرا اور رؤسا و سلاطین کی یہ عادت ہے کہ جب کسی اپنے مخصوص پر عنایت و مہربانی کرتے ہین تو اُس وقت یہ بھی کہتے ہین کہ ہم نے تمھاری اگلی اور پچھلی خطائین معاف کین اور اُن سے ہمین مواخذہ نہین باوجودیکہ اُس آدمی سے کبھی خطا نہین ہوئی ہوتی ہے لیکن بوجہ مہربانی اور کرم کے ایسا کہہ کر نڈر کر دیتے ہین یہی حال آنحضرت کا ہے کہ یہ فرمان الٰہی بوجہ صدور گناہ کے نہین بلکہ نہایت شفقت اور مہربانی سے اللہ تعالے ایسا فرماتا ہے اور بعض محققین کا قول ہے کہ مغفرت کنایہ عصمت سے ہے پس معنے آیت لیغفر لک اللہ ماتقدم من ذنبک وماتاخر کے یہ ہون گے لیعصمک اللہ فیما تقدم من عمرک وفیما تاخر یعنی تجھکو اللہ تعالے اول عمر اور آخر عمر مین بچائے گا اور اس مین نہایت حسن قبول ہے اسی لیے بلغا نے اسالیب بلاغت قرآن سے گنا ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ حق تعالے اپنے حبیب کو کہتا ہے کہ تو مغفور ہے گناہ پر ماخوذ نہین گو بفرض محال گناہ ہو اور بعض نے کہا ہے کہ گناہان واقع و غیر واقع کی بخشش کا ارادہ کیا ہے اور طبری و قشیری نے کہا ہے کہ مراد اس سے وہ گناہ ہین جو سہو و غفلت مین یا تاویل کے سے سرزد ہون اور بعض نے کہا ہے کہ امت کے گناہ مراد ہین اور بعض کے نزدیک گناہ سے

مراد ترک اولےٰ ہے اور ترک اولےٰ گناہ نہین ہے اس لیئے کہ اولےٰ اور اُس کا مقابل
دونون اباحت مین شریک ہین اور یہ بھی یاد رکھو کہ خواص عارف جب خیالات بشری کی
وجہ سے غیر اللہ کی طرف التفات کرتے ہین تو وہ اُس سے بھی توبہ واستغفار کرتے ہین چنانچہ
مسلم نے روایت کی ہے کہ جناب سرور کائنات نے فرمایا ہے کہ میرے دل مین غین آجاتا ہے
تو اُس سے مین دن بھر مین اللہ سے سو بار معافی مانگتا ہون انتہے غین لغت مین ابر کو کہتے ہین ایک
ابر سا آپکے دل پر کبھی ہو جاتا تھا علما نے اس ابر کی تفسیر یون کی ہے کہ اگرچہ آپ
افضل المخلوقات تھے لیکن پھر بشر تھے سو کبھی بتقاضائے بشریت آپ کو یاد الٰہی سے کچھ
ذراسی غفلت ہو جاتی تھی تو وہ آپکے لیئے بسبب علو شان کے گناہ تھا اور اُس سے آپکے
دل پر پردہ سا آجاتا تھا اُس سے استغفار فرمایا کرتے تھے اور قرآن مین بھی لیغفرلك الله
ما تقدم من ذنبك وما تاخر سے یہی گناہ مراد ہے کہ اتنی غفلت بھی آپ کی علو شان کے
برخلاف تھی سو اوس کو اللہ نے معاف کر دیا اور آیندہ جو بتقاضاے بشریت کبھی ہو جاے
تو وہ بھی معاف فرمایا پس قرآن مین یہان گناہ سے مراد کبائر و صغائر نہین جیسا کہ بعض
یہود و نصارے اپنی عداوت قلبی سے یہ مراد لیتے ہین اور آپ کو گناہ گار قرار دیکر قابل
شفاعت نہین سمجھتے ہین کیونکہ اگر گناہ سے یہان کبائر و صغائر مراد ہون تو گویا اللہ تعالےٰ
آیندہ گناہ کرنے کی حضرت کو اجازت دیتا ہے کہ پہلے اور پچھلے گناہونکے معاف کرنے کا
وعدہ کرتا ہے سو یہ امر شان رسالت کے بالکل خلاف ہے پس گویا یہود و نصارے اللہ تعالےٰ
مین عیب ثابت کرتے ہین کہ اُس کو عبث اور لغو کا کرنے والا کہتے ہین کیونکہ جب رسول خلق
کی ہدایت کو بھیجا پھر رسول کو گناہ کرنے پر آمادہ کیا تو اس رسول کا ہدایت کے لیے بھیجنا عبث
اور لغو ہو گیا بلکہ لوگ رسول کو دیکھکر اور زیادہ گناہ کر کے گمراہ ہونگے اور اگر علے سبیل
فرض المحال ان مخالفون کی بات کو تسلیم کرلین تب بھی سرور کائنات مین کچھ عیب اور
نقص نہین کیونکہ اللہ نے جب بندے کو معاف کر دیا تو صاف ہو گیا پھر وہ اور کی شفاعت
کرے تو کیا محال ہے ہان اگر معاف نہ کیا جائے اور مجرم ہو تو البتہ اُس سے شفاعت غیر کی
عقل کے نزدیک غیر مسلم ہے (۳) محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے مرضی الٰہی کے خلاف کیا کہ اسیران بدر

حضرت کے دل پر ابر سا آجاتا تھا

یہود و نصارے حضرت کو قابل شفاعت نہین سمجھتے

اسیران بدر سے فدیہ لینا

خطاے اجتہادی

زینب کے نکاح کرنے کا قصہ

کو فدیہ لے کر رہا کر دیا اور یہ بات خداے تعالےٰ کو ناپسند ہوئی اور یہ آیات عتاب
نازل کین ماکان لنبی ان یکون لہ اسری حتی یثخن فی الارض تریدون عرض الدنیا واللہ
یرید الآخرۃ واللہ عزیز حکیم لولا کتاب من اللہ سبق لمسکم اخذتم عذاب الیم
نبی کو یہ لایق نہ تھا کہ اس کے ہان قیدی آئین یہان تک کہ ملک مین خونریزی کرے تم
دنیا کا اسباب چاہتے ہو اور اللہ آخرت چاہتا ہے اور اللہ زورآور حکمت والا ہے
اگر اللہ کی طرف سے لکھا ہوا نہ ہوتا کہ پہلے گذرا تو تم کو اُس کے لینے مین عذاب پہونچتا **جواب**
یہ عتاب خطاے اجتہادی کے سبب سے تھا مگر اس سے گناہ لازم نہین آتا اس لیے کہ حکم
اجتہاد برا اور ناقص نہین ہوتا اور بعض کی راے یہ ہے کہ ترک اولیٰ کی وجہ سے یہ عتاب
ہوا تھا کہ قتل کرنے کے بھی اور فدیہ لینے کے بھی مجاز تھے مگر قتل اولےٰ تھا اور ترک اولےٰ
گناہ نہین مگر یہ قول نہایت بعید ہے اس لیے کہ ایسی سخت وعید ترک اولےٰ پر واقع
نہین ہوتی ہے (۴۴) آنحضرت ایک دن زید کے مکان مین آئے وہ تو نہ تھے اُن کی منکوحہ
زینب کوٹھری مین بیٹھی ہوئی پتھر سے خوشبو پیس رہی تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
دروازہ کھول کر اندر گھس گئے زینب کو دیکھا تو اچھی معلوم ہوئی اور دل پر چڑھ گئی بولے
سبحان اللہ مقلب القلوب یعنی بزرگ ہے اللہ دلونکا پھیرنے والا کہ پہلے جب زید کے لیے
زینب کو چاہا تھا تو آپکے نفس نے زینب کی خواہش نہین کی تھی ورنہ زینب کے ورثا آپ کے
دینے کو راضی تھے زینب نے آپ کا کلام سن لیا اور زید جب مکان مین آئے تو اون سے کہا
کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہان آئے تھے اور مجھے دیکھ کر یہ کہنے لگے زید اپنے دل مین سمجھ
گئے کہ رسول اللہ کو زینب اچھی معلوم ہوئی اور اس سے مواصلت چاہتے ہین پھر زینب سے
زید نے کہا کہ شاید رسول اللہ کی تجھ پر طبیعت آگئی ہے اگر تو بھی راضی ہے تو مین تجھے طلاق
دیدون تاکہ رسول اللہ تجھسے نکاح کرلین زینب بولی مجھے اس بات کا اندیشہ ہے کہ تم نے
طلاق دی اور انھون نے بھی نکاح نہ کیا تو پھر مین کہین کی نہ ہونگی اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کی
خاطر سے زید کے دل مین زینب کی صحبت سے کچھ ایسی کراہیت پیدا کردی کہ وہ رسول اللہ کے
پاس آئے اور عرض کی کہ مین چاہتا ہون کہ اپنی زوجہ کو طلاق دیدون حضرت کا دل اگرچہ

زینب کے عشق سے لبریز تھا مگر کچھ سوچ کر منع کر دیا مگر زید نے نہ مانا اور طلاق دے ہی دی
جب عدت کے دن پورے ہو چکے تو حضرت نے اُس سے اپنا نکاح کر لیا مخالفین اس مقام مین
کہتے ہین کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی کیسی عصمت تھی کہ پرائی عورت کو دیکھ کر عاشق ہو گئے
عشق عصمت کے خلاف ہے اور زینب کے طلاق دینے سے منع کرنا حضرت کا دلی منشا کے
خلاف تھا کیونکہ اُس سے محبت رکھتے تھے اور چاہتے تھے کہ زید طلاق دیتے تو مین نکاح کر لون
مگر دل مین اس کو چھپاتے تھے اور بظاہر زید کو طلاق دینے سے روکتے تھے اس لیے اللہ تعالےٰ
نے عتاب کیا اتخفی فی نفسک واللہ مبدیہ وتخشی الناس واللہ احق ان تخشاہ یعنے تم
اپنے جی مین اُس بات کو چھپاتے ہو جس کو اللہ ظاہر کرنے والا ہے اور تم لوگون سے ڈرتے
ہو حالانکہ تم کو اللہ سے زیادہ ڈرنا چاہیے کیونکہ پیغمبر کی شان کے یہ خلاف ہے کہ اُس کے
دل مین کچھ ہو اور زبان سے کچھ اور کہے تمھاری شان یہ نہین کہ دل اور زبان مختلف ہو
اللہ چاہتا ہے کہ انبیا کا ظاہر و باطن یکسان ہو اور ان کے کامون اور حالات اور معاملات
اور بات چیت اور طریقے مین فرق کبھی نہ پڑے ایک طور پر ہمیشہ رہین پس اللہ تعالےٰ کی مرضی
تھی کہ جب آپ سے زید نے آکر کہا کہ مین اپنی زوجہ کو طلاق دینے والا ہون تو آپ کو مناسب
یہ تھا کہ صاف کہدیتے کہ تو اُسے طلاق دیدے میری خوشی ہے کہ اس سے نکاح کر دن
اس لیئے اُس چیز مین عتاب کیا جس کو چھپائے رکھتے تھے اور وہ تعلق قلب تھا جس کا
ظاہر کرنا لوگون کے سامنے بُرا جانتے تھے سو اس سے معلوم ہوا کہ یہ بات دراصل
بری ہوگی کیونکہ عمدہ اور جائز بات کے چھپانے مین کبھی نبی علیہ السلام نے کسی سے
حیا نہین کی اس کے اخفا مین جو کوشش کی سو یہ بات واقع مین بری ہو گی کیونکہ وہی بات
چھپائی جاتی ہے جو عقل و عادت دونون کے نزدیک قبیح ہوتی ہے **جواب** صحیح حالت
اس قصے کی یہ ہے کہ زینب بنت جحش رسول خدا کی پھوپی کی بیٹی تھین حضرت نے اُن کا
نکاح زید بن حارثہ سے کرا دیا یہ زید اصل عرب تھے ایک ظالم لڑکپن مین پکڑ لے گیا تھا
شہر مکہ مین بکے تھے حضرت نے مول لیا تھا پھر حضرت نے ان کو بیٹا کر لیا زینب زید کے
نکاح مین آئین تو وہ اُن کی آنکھون مین حقیر لگتے مزاج کی موافقت نہوئی جب لڑائی

قصہ حضرت زینب

ہوتی زید حضرت سے آکر شکایت کرتے اور کہتے اسے چھوڑتا ہون حضرت منع کرتے کہ میری
خاطر سے اُس نے تجھکو قبول کیا ہے اب چھوڑنا دوسری ذلت ہے جب بار بار قضیہ ہوا حضرت
کے دل مین آیا اگر ناچار زید چھوڑے گا تو زینب کی دل جوئی بغیر اُس کے نہین کہ مین نکاح
کرون لیکن منافقون کی بدگوئی سے اندیشہ کیا کہ کہین گے اپنے بیٹے کی جورو گھر مین رکھی
حالانکہ لے پالک کو کسی بات مین بیٹے کا حکم نہین اللہ تعالےٰ نے زینب کی خاطر رکھی بعد طلاق
کے حضرت کے نکاح مین دیدیا اللہ کے فرماتے ہی نکاح بندھ گیا ظاہر نکاح کی حاجت نہوئی
جیسے اب کوئی اپنی لونڈی غلام کا نکاح باندھ دے اور اللہ تعالےٰ کی آپ کے ساتھ
زینب کے نکاح کرنے مین مصلحت یہ تھی کہ جاہلیت مین لے پالک کی عورت کیساتھ نکاح
کرنا حرام جانتے تھے سو اللہ تعالےٰ نے اس رسم کے مٹانے کی غرض سے آپکے ساتھ زینب
کا نکاح تجویز کیا اور آپنے جو منافقون کی بدگوئی کے اندیشے سے تامل کیا تو اللہ کی طرف سے
وحی نازل ہوئی کہ تو خدا سے ڈر اور اُس کے حکم کے خلاف نکر لوگون سے خوف اور ڈر بے
فائدہ ہے اور یہ سمجھنا کیا ضرور ہے کہ آپ عشق و محبت اور تعلق قلبی کو چھپاتے تھے جس پر
عتاب ہوا بلکہ ہوسکتا ہے کہ اپنے دل مین اس بات کے افسوس کو چھپاتے ہون کہ زید نے
کیون اسے طلاق دی اس لیے کہ وہ زید کو اپنے فرزند کی جگہ سمجھتے تھے اور اپنی کوشش
اور راے سے اُس کی شادی کرائی تھی یا اس بات کو چھپاتے ہون کہ قریب ہے کہ زید اپنی
بی بی کو طلاق دے گا اور عنقریب وہ میرے نکاح مین آئے گی اس لیے کہ اللہ تعالےٰ
نے اس بات کی آپ کو پہلے سے اطلاع دیدی تھی اور اللہ تعالےٰ نے جو آپ کو عتاب کیا ہے
تو اُس کی وجہ یہ نہین ہے کہ تم نے صاف کیون نہین زید سے کہدیا کہ مین اس سے نکاح
کرونگا تو طلاق دے دے اس لیے کہ یہ نہایت مکروہ اور بے شرمی کی بات تھی بلکہ یہ عتاب
ترک اولے کی وجہ سے تھا اور اولے اس معاملے مین یہ تھا کہ آنحضرت خاموش رہتے یا زید
سے کہدیتے کہ جو تیری راے ہو کر اور حاصل عتاب یہ ہے کہ تم نے کیون زید سے کہا کہ اپنی
عورت کو طلاق مت دے حالانکہ تمھین خبر ہو چکی تھی کہ زید اُسے طلاق دے گا اور وہ تمھارے
نکاح مین آئے گی تاکہ جو کچھ حضرت کے دل مین تھا اس مین اور زبانی بات مین اختلاف

نہ واقع ہوتا کیونکہ یہ انبیا کی شان کے خلاف ہے اور یہ جو کہا کہ وہ بات جو حضرت
چھپاتے تھے واقع مین بری ہو گی ورنہ چھپاتے نہین سو جواب اس کا یہ ہے
کہ بہت سے کام ایسے ہوتے ہین کہ وہ فی نفسہ مباح اور حلال اور عمدہ ہوتے ہین
ان مین کسی طرح کا عیب نہین ہوتا اور اللہ بھی انھین ناپسند نہین کرتا مگر وہ اسطرح
کے ہوتے ہین کہ ناسمجھ اور بدگویون کے اعتراض کی وجہ سے اُن کو عقلاً چھپاتے ہین
ظاہر نہین کر سکتے اگرچہ جو لوگ علم و فضل رکھتے ہین اور دیندار ہوتے ہین اُن کے
نزدیک اظہار برا نہین ہوتا اور نہ عیب نکالتے ہین بہر صورت اوس وقت کے
لوگون کا دستور تھا کہ وہ لے پالکون کی عورتون کے ساتھ نکاح کرنا حرام جانتے تھے
اور لے پالکون کو اپنے صلبی بیٹون کی جگہ سمجھتے تھے اس لئیے آپ نے بھی اس راے
کو اس خوف سے چھپایا کہ منافق اور ناسمجھ لوگ کہین گے کہ اپنے بیٹے کی منکوحہ سے بھی
نہین چوکے اگر واقع مین یہ کام برا ہوتا تو کیا اللہ تعالے حضرت کو اصل معاملے
مین عتاب نہین کر سکتا تھا اور کیا اُن کو یہ حکم نہین دے سکتا تھا کہ تم اس شوق کو
چھوڑ دو اور نفس کو زینب کی خواہش سے روک لو اور اس کے پیچھے نہ پڑو اور کیا اللہ کو
یہ قدرت نہ تھی کہ اپنے رسول کو عیب کے چپک جانے سے بچا لیتا اور اس چیز سے
اُسے محفوظ رکھ لیتا جو اس کو مورد طعن و تشنیع کرتی اللہ تعالے نے یہ بات جتا دی
کہ جس کو حضرت چھپاتے ہین وہ اُسے ظاہر کرتا ہے اور اس نے صرف نکاح کرنے کا
اظہار کیا اگر حضرت کو زینب کے ساتھ تعشق ہوتا تو اُسے بھی ضرور ظاہر کر دیتا اس تفصیل
کے بعد معلوم ہو گیا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اُس قضیے مین کوئی گناہ سرزد نہین ہوا
اور یہ جو بعض نکتہ چین نے کہا ہے کہ آنحضرت زینب کو دیکھ کر فریفتہ ہو گئے تھے سو اُن کی
عصمت پر خیال کر کے ایسی بات منھ سے نہ نکالنا چاہیے اور بالفرض اگر ہو بھی تو حسین
عورت کا مرغوب دل ہونا بے اختیاری ہے اس مین ہر بشر مجبور ہے یہ گناہ نہین
یہ جواب شرح مواقف مین مذکور ہے مگر میرے نزدیک یون جواب نہایت بہتر ہے
کہ نبی بشر تھے اور قوت شہوت ان مین موجود تھی اس وجہ سے ایک خوبصورت کو دیکھ لینا

شرح مواقف کے جواب پر اعتراض

تو اچھی معلوم ہوئی اور یہ بات عصمت کے منافی نہین ہان معصوم کی یہ صفت ہے کہ مقتضا
شہوت سے بچے اس مین کمال ہی کہ ایک چیز کا مادہ موجود ہوا اور پھر اُس کے مقتضے سے
محفوظ رہے اور اپنے دامن پاک کو قوت شہوانی کے مطلوب سے آلودہ نہونے دے
بعض مفسرون اور ارباب سیر نے اس مقام مین وہ کچھ لکھا ہے کہ منصب نبوت کے
بالکل لائق نہین اور اہل تحقیق نے اسے زلات مفسرین سے شمار کیا ہے۔ (۵) حضرت
ایک کافر کو سمجھاتے تھے اس مین ایک مسلمان نابینا آیا وہ اپنی طرف مشغول کرنے لگا کہ وہ
آیت کیونکر ہے اُس کے معنے کیا ہین حضرت کو اس کا بیوقت کا دریافت کرنا ناگوار ہوا
اللہ تعالےٰ نے آپ کی اس بے اعتنائی سے ناخوشی ظاہر کی اور اس پر یہ آیتین بھیجین
عبس وتولی ان جاءہ الاعمی وما یدریک لعلہ یزکی او یذکر فتنفعہ الذکری اما من
استغنی فانت لہ تصدی وما علیک الا یزکی واما من جاءک یسعی وھو یخشی فانت
عنہ تلھی تیوری چڑھائی اس سے کہ اس کے پاس اندھا آیا اور تجھکو کیا خبر ہے شاید کہ
وہ پاک ہوجاتا یا نصیحت سنتا تو اس کو نصیحت فائدہ دیتی وہ جو پروا نہین کرتا سو تو اس کی
فکر مین ہے اور تجھ پر کچھ گناہ نہین کہ وہ نہین پاک ہوتا اور وہ جو تیرے پاس دوڑتا آیا اور
وہ ڈرتا ہے سو تو اس سے تغافل کرتا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ آپنے جو اندھے سے
بے پروائی کی یہ سراسر گناہ تھا جواب یہ گناہ نہین ترک اولے ہے یعنی ایسا برتاؤ آپ
کے اخلاق کے خلاف تھا اور چونکہ آپ نبی اولوالعزم تھے آپ کی شان یہ نہ تھی کہ کسی
کے ساتھ کم توجہی کی جاے اس لیئے عتاب بطور گلہ کے نازل ہوا (۶) خداے تعالیٰ
فرماتا ہے لئن اشرکت لیحبطن عملک ولتکونن من الخاسرین اگر تم شرک کروگے تو تمھارے
عمل اکارت جائینگے اور تم خاسر ہوجاوگے اس سے معلوم ہوا کہ حضرت سے شرک بھی ظہور مین
آتا تھا جس سے جناب باری نے اُن کو تنبیہ کی اور فرمایا کہ تم شرک سے بچو کہ شرک محبط اعمال
ہی جواب ایسا سمجھنا نادانی ہے یہ تو جملہ شرطیہ ہے جس کا تحقق ضروری نہین ہے
اور اللہ تعالےٰ یہ کب فرماتا ہے کہ تم شرک کرتے ہو بلکہ وہ تو بطور نصیحت کے کہتا ہے کہ اگر
تم شرک کروگے تو تمھارے سب اعمال اکارت جائین گے سو ہم کہتے ہین کہ حضرت نے کبھی

شرک نہین کیا اور یہ بھی کہہ سکتے ہین کہ اگرچہ بادی النظر مین حضرت کی طرف خطاب
ہے مگر حقیقت مین تعریض کے طور پر خطاب اورون کے ساتھ ہے (۷) حق تعالی فرماتا
ہے ووجدک ضالا فھدی یعنے تجھکو راہ بھولا ہوا پایا پھر راہ بتائی یہ آیت اس بات پر
صاف دلالت کرتی ہے کہ حضرت ابتداے حال مین گمراہی مین مبتلا تھے جس کو حقتعالے
نے اپنی ہدایت کے ساتھ دور کیا جواب مفسرین نے اس آیت کی تفسیر و تاویل مین
کئی وجہین بیان کی ہین اول یہ کہ حضرت کو احکام شریعت مین نادان پایا پھر تعلیم
و تلقین کے ساتھ ہدایت فرمائی اور یہ قول ابن عباس اور حسن اور ضحاک اور شہر بن حوشب
سے مروی ہے دوسرے یہ کہ ضلال سے مراد یہ ہے کہ تو کفار مین مغلوب تھا پھر قوت و غلبہ
عطا کیا کہ تو نے دین الٰہی ظاہر کیا تیسرے اکثر اوقات سردار و سرگروہ کو مخاطب کرتے
ہین اور مراد اس سے قوم ہوتی ہے مطلب یہ ہے کہ ہم نے تیری قوم کو گمراہ پایا پھر ہم نے
بسبب تیرے اور تیری شرع کے ہدایت کی چوتھے یہ کہ شاید کسی وقت مین حضرت سے
سہو و نسیان واقع ہوا ہو جیسے کہ خطاے اجتہادی مین اور پھر حضرت کو حق تعالے نے
اس سہو و نسیان سے آگاہ کر دیا اور حق و صواب کے اوپر قائم کر دیا کہ یہ آیت اُس کے امتنان
و احسان مین نازل ہوئی پانچوین مراد یہ ہے کہ اہل ضلال کے درمیان مین پایا اور ان
کے سبب سے تیرے بھی جہل و گمراہی مین پڑ جانے کا مظنہ تھا پس تجھکو اس سے معصوم و محفوظ
رکھا اور اُن کے ایمان کے واسطے ہدایت کی جیسے کہ ان دونون آیتون مین اس مطلب کی
طرف اشارہ کیا ہے وان کادو لیفتنونک یعنی قریب تھا کہ تجھکو فتنے مین ڈالین اور لقد
کدت ترکن الیھم یعنے قریب تھا کہ تو ان کی طرف میل کرے چھٹے تجھے قرآن کے لطائف کے
بیان مین متحیر پایا پھر بذریعہ آیات کے ہدایت اور رہنمائی کی اور تشفی اور دلاسا فرمایا چنانچہ اللہ
آپ کی تسلی کے لیے کہتا ہے ثم ان علینا بیانہ یعنی تحقیق ہم پر اس کا بیان کرنا ہے
وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیھم یعنی ہم نے تیری طرف یہ ذکر اتارا تا کہ
تو کھولدے لوگون کے لیے وہ چیز جو اُن کی طرف اتری ہے اور یہ جنید علیہ الرحمۃ سے منقول ہے
مگر تحقیق جو مطلب اس کا ہے وہ یہ ہے کہ جب حضرت جوان ہوے قوم کی راہ و رسم سے بیزار تھے

اور اپنے پاس کوئی رسم و راہ نہ تھی پھر اللہ نے دین حق نازل کیا سو اس کے جتنی توجیہات
ہین ان سب سے یہی بہتر ہے (۸) اللہ فرماتا ہے ووضعنا عنک وزرک الذی انقض ظہرک
ہم نے تجھ سے تیرے بوجھ کو اوتارا جس نے تیری کمر توڑی تھی یہ آیت ظاہر مین اس امر پر دلالت
کرتی ہے کہ بار گناہ سبب خستگی پشت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تھا اور ایسا بڑا گناہ ضرور کبیرہ
ہوگا **جواب** علما و مفسرین نے بہت سی وجوہ کے ساتھ اس شبہے کو دفع کیا ہے کہ
ان سب کے ذکر کرنے مین طوالت ہے اس لیئے ایک وجہ یہان ذکر کرتا ہون کہ وزر سے مراد
امت کے گناہ ہین جن کی وجہ سے ہمیشہ حضرت کے دل پر غم رہا کرتا تھا اللہ تعالےٰ نے
یہ آیت تسلی خاطر شریف کے لیے نازل فرمائی اور اس کے علاوہ یہ بھی ارشاد کیا وما کان اللہ
لیعذبھم وانت فیھم یعنے اللہ کو یہ منظور نہین کہ ان کو باوجود ہونے تیرے کے ان مین دنیا
مین عذاب دے اور آخرت مین قبول شفاعت کی بشارت بھی دی ولسوف یعطیک ربک
فترضی یعنی قریب ہے کہ تجھکو تیرا رب اتنا دے گا کہ تو راضی ہو جائے گا (۹) اللہ فرماتا ہے
یا ایھا النبی اتق اللہ ولا تطع الکافرین والمنافقین اے نبی پرہیز کر اور خدا سے ڈر اور اطاعت
و فرمان برداری کفار و منافقین کی نکر اس آیت سے عدم تقوے اور نافرمانی الٰہی مین کفار کی
اطاعت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت ظاہر ہے **جواب** اس کلام سے مقصود الٰہی یہ ہے
کہ اے نبی تقوے اور عدم اطاعت کفار پر ثابت قدم رہ امر و نہی یہان پر صرف انھین دو باتون کی
استدامت اور استمرار کی غرض سے ہے نہ اس غرض سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تقوے
نکرتے تھے اور کفار کے مطیع و منقاد تھے تو اللہ تعالےٰ نے انھین تنبیہ کی اور بری باتون کے سے
باز رکھنے اور تقوے کی طرف مائل کرنے کو ایسا فرمایا اور بعض نے کہا ہے کہ ظاہر مین خطاب
نبی کی طرف ہے اور مراد امت ہے اسی لیے فرمایا ان اللہ کان بما تعملون خبیرا یعنے اللہ تمھارے
عملون سے خبردار ہے اور بما تعمل نہ کہا اگر نبی ہی مقصود ہوتے تو بما تعمل کہتا (۱۰) حق تعالےٰ
فرماتا ہے فان کنت فی شک مما انزلنا الیک فاسئل الذین یقرؤن الکتاب من قبلک لقد
جاءک الحق من ربک فلا تکونن من الممترین ولا تکونن من الذین کذبوا بآیات اللہ فتکون
من الخاسرین یعنی اگر تو اس چیز سے شک مین ہے جو ہم نے تیری طرف اوتاری تو تو ان سے

پوچھ لے جو تجھ سے پہلے سے کتاب پڑھتے ہین بے شک تیرے پاس تیرے رب کی طرف سے
حق آیا ہے یعنی قرآن تو تو شبہہ لانے والا مت ہو اور نہ اُن لوگون مین سے ہو جنھون نے
اللہ کی باتین جھٹلائین پس تو بھی خراب ہونے والون مین سے ہو جائے گا جواب مفسرین نے
اختلاف کیا ہے کہ اس کلام کا مخاطب کون ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہین یا اُن کے
سوا کوئی اور ہے جو لوگ آنحضرت کو مخاطب سمجھتے ہین اُنھون نے تین وجہین بیان کی ہین
اول یہ کہ اگرچہ حضرت کی طرف خطاب ہے مگر فی الحقیقۃ بطور تعریض کے مراد اور لوگ ہین
جیسے اس آیت مین لئن اشرکت لیحبطن عملک یعنی اگر تو نے اللہ کا شریک مانا تو تیرے
عمل ضائع ہو جائین گے اور جیسے کہ اللہ تعالے نے عیسے ابن مریم کے باب مین کہا ہی
ءانت قلت للناس اتخذونی وامی الٰھین من دون اللہ یعنے کیا تو نے لوگون سے
کہا ہے کہ مجھکو اور میری مان کو دو معبود سوا اللہ کے ٹھہراؤ غرض کہ اس روش کے کلام
بہت مستعمل ہین جیسے کہ بادشاہ کسی امیر کو ایک قوم کے اوپر حاکم کرے اور کہے ایسا ایسا
کرنا اگر اس کے خلاف کرے گا تو تجھکو سزا دون گا ظاہر مین خطاب امیر کی طرف ہوتا ہے
اور مراد رعیت ہوتی ہے دوسری یہ کہ خدا خوب جانتا ہے کہ اس کا رسول شک کرنے
والا نہین ہے لیکن جسطرح کبھی کبھی مہربانی اور محبت کی راہ سے باپ اپنے بیٹے کو اور
آقا اپنے نوکر کو کہتا ہے کہ اگر تو میرا بیٹا اور میرا نوکر ہے تو میرے حکم کی تعمیل کر باوجودیکہ
یقیناً جانتا ہے کہ یہ میرا بیٹا اور وہ میرا نوکر ہے لیکن تاکید کے لیئے یہ بات کہتا ہی اسی
طرح حق تعالے تعریضاً وکنایۃً فرماتا ہے تیسرے یہ کہ مراد اس جگہ یہ ہے کہ کفار کی
عداوت اور ایذا رسانی پر صبر کر اور اس حال کو پہلے کتاب پڑھنے والون سے دریافت
کر اور اُن سے انبیاے ماتقدم کا حال پوچھ کہ انھون نے کیونکر صبر کیا اور اپنی قوم کی ایذا
رسانی اور عداوت رانی پر استقلال رکھا پس انجام کار تائید سبحانی و نصرت یزدانی
نے اُن کی دستگیری فرمائی اور انبیا کے دشمنون کو تباہ و برباد کر دیا چنانچہ قرآن شریف
نے بھی ان قصون کو بیان کیا ہے یہی وجہ ہے کہ حضرت نے اس آیت کے نزول کے وقت
فرمایا تھا لا اشک ولا اسئل یعنی نہ مین شک کرتا ہون اور نہ مین پوچھتا ہون ابن عباس

کہتے ہین کہ خدا کی قسم آپ نے نہ شک کیا اور نہ پوچھا اور تائید اس بات کی کہ خطاب آیت
مذکور مین فی الحقیقۃ غیر کی طرف ہے اور حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی طرف نہین اس آیت
سے بھی ہوتی ہے قل یا ایھا الناس ان کنتم فی شك من دینی الآیۃ یعنے کہہ اے
محمد اے لوگو اگر تم میرے دین سے شک مین ہو (۱۱) قرآن مین آیا ہے وان کنت من
قبلہ لمن الغافلین یعنے اگرچہ تو پہلے اس سے غافلون سے تھا اور آیات الٰہی سے
غفلت عین گناہ ہے جواب مراد اس سے یہ نہین ہے کہ تو آیات حق سے غافل تھا بلکہ یہ
مقصود ہے کہ تجھے قصہ یوسف علیہ السلام معلوم نہ تھا کہ نہ کبھی حضرت کے دل مین اس کا
خطرہ آیا تھا اور نہ کبھی اُنھون نے کان سے سنا تھا مگر بذریعہ وحی الٰہی کے آپ کو یہ حال معلوم
ہوا تھا (۱۲) اللہ تعالےٰ نے فرمایا ہے ولو شاء اللہ لجمعھم علی الھدیٰ فلا تکونن من
الجاھلین یعنی اگر اللہ چاہتا تو سب آدمیون کو ہدایت پر جمع کر دیتا سو تو نادانون مین سے
مت ہو یہ آیت دلیل ہے اس بات پر کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مین صفت جہل ہے جس
سے منع کیا ہے جواب مراد یہ نہین ہے کہ تو نادان مت ہو باوجودیکہ اگر مشیت الٰہی
چاہے تو سب لوگون کو راہ راست پر جمع کر لائے اس لیے کہ یہ معنے لینے کی صورت مین یہ
بات ثابت ہوتی ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالےٰ کی صفات مین سے ایک صفت سے
جاہل تھے اور یہ جائز نہین کہ انبیا خصوصًا سید الانبیا اللہ تعالےٰ کی صفات سے جاہل ہون پس
مقصود یہان حضرت کو اس بات کی نصیحت ہے کہ اپنے معاملات مین جہال کی خصلتون کے
ساتھ مشابہت پیدا نکرین اور یہ سمجھنا نہایت جہل ہے کہ حضرت مین صفت جہل تھی کہ اُس سے
حق تعالیٰ نے منع کیا بلکہ اللہ تعالےٰ نے حکم دیا کہ اپنی قوم کی مخالفت اور اعراض کرنے پر
صبر و تحمل رکھین اس لیے کہ صبر و ثابت قدمی چھوڑنا جاہلونکا شیوہ ہے اور بعض نے کہا ہے
کہ خطاب امت کی طرف ہے کہ تم جاہلون مین سے نہ ہو جیسے کہ اور مقامون مین کہا ہے
اور اس کی مثل قرآن مین بہت ہے اسی قبیل سے ہے یہ آیت وان تطع اکثر من فی الارض
یضلوك عن سبیل اللہ اگر تو اکثر لوگون کا جو دنیا مین ہین (یعنی کفار کا) کہا مانے تو تجھکو
راہ خدا سے گمراہ کر دین اسی طرح ان تطیعوا الذین کفروا یعنی اگر تو ان لوگون کا کہا مانے

جو گمراہ ہوئے اسی طرح فان یشاء اللہ یختم علی قلبک اگر اللہ چاہے تو تیرے دل پر مہر کردے اور اسی قسم کی اور جتنی آیتین ہین مراد سب جگہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نہین بلکہ اور لوگ ہین اور اللہ تعالے کی یہ عادت ہے کہ جب چاہتا ہے آنحضرت کو امر ونہی کرتا ہے ایسی چیز کے ساتھ کہ آپ سے وہ چیز کبھی وقوع مین نہین آتی جیسے کہ اس آیت مین ولا تطرد الذین یدعون ربھم بالغداۃ والعشی یعنے اپنی مجلس سے اُن کو مت دور کر جو اپنے رب کو صبح وشام پکارتے ہین حالانکہ ایسے لوگون کو کبھی حضرت نے اپنے پاس سے دور نہین کیا تھا اسکے سوا اور بھی بہت ایسی آیات مبہمات قرآن مین موجود ہین جن کے مضامین بادی النظر مین درجۂ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی تنقیص وانحطاط پر دلالت کرتے ہین اور حقیقت مین متشابہات کی قسم ہین کہ علما نے سب کے معانی صاف صاف بیان کرکے راجع بحق کیا ہے۔ اور رعایت ادب یہ کہ اگر دیکھے کہ جناب الٰہی سے کوئی خطاب وعتاب وسطوت واستغنا واستعلا بہ نسبت آنحضرت کے واقع ہوا ہے جیسے انک لا تھدی یعنی اے محمد تحقیق تو اختیار ہدایت نہین رکھتا وعملک لیحبطن اور تحقیق تیرے عمل ضائع ہوجائین گے ولیس لک من الامر شیٔ یعنے تیرے لیے امر سے کوئی چیز نہین اور ترید زینۃ الحیاۃ الدنیا یعنی تو آرائش وزیبائش زندگانی دنیا کی چاہتا ہے یا نبی علیہ السلام کی طرف عبودیت وانکسار وافتقار وعجز ومسکنت کے کلمات وقوع مین آئے ہین جیسے انما انا بشر مثلکم یعنی سوا اس کے نہین کہ مین تمھاری طرح ایک آدمی ہون اور اغضب کما یغضب العبد اور مین غصہ کرتا ہون جیسے بندہ غصہ کرتا ہے اور لا اعلم ما وراء ھذا الجدار مین نہین جانتا کہ دیوار کے پیچھے کیا ہے وما ادری ما یفعل بی ولا بکم یعنی مجھے معلوم نہین کہ قیامت مین میرے اور تمھارے ساتھ کیا معاملہ کیا جائے گا ایسے مقامات مین دخل نہ دے یہ راز ونیاز کے مقامات ہین اکثر ضعیف الایمان اور جاہلون کے ایسے موقعون پر پانؤن پھسلتے ہین۔

اور نیز انبیا منزہ ہین اصل فطرت مین اخلاق رذیلہ مثل عجب وحسد وحقد وجبن اور مثل اُن کے سے اس لیے کہ رذائل اخلاق معاصی قلب ہین جو معاصی اعضا سے بدتر ہین اور حضرت سلیمان کی زبانی یہ جو قرآن مین آیا ہے وھب لی ملکا لا ینبغی لاحد من بعدی

اللہ تعالیٰ حضرت کو ایسی چیزون کی امر ونہی کرتا ہے جو کبھی آپ سے وقوع مین نہین آئی ۱۲

راز ونیاز کی باتون مین جو آنحضرت کی نسبت عبودیت وانکسار کے کلمات آئے ہین اور جناب الٰہی سے عتاب واستغنا وغیرہ کا خطاب ہوا

انبیا عجب وحسد وجبن سے منزہ ہین۔

یعنی اے رب میرے مجھکو وہ بادشاہی عطا کر جو میرے بعد کسی کے لائق نہو یہ بوجہ حسد کے انھون نے نہین کہا تھا چونکہ معجزہ ان کا ملک وسلطنت تھی اس لیے انھون نے ایسی سلطنت کی آرزو کی جو کسی کو حاصل نہو یا ان کی مراد یہ تھی کہ دنیا کی سلطنت ناپائدار ہے مجھے ایسا ملک دے جو کبھی زائل نہو سکے اور وہ ملک دین ہے یا اُن کی مراد یہ تھی کہ مجھے بادشاہت دنیا مین بھی قناعت عطا کر کہ سلطنت کرون مگر لذت دنیا کی طرف متوجہ نہو ن وقد كانت منهم زلات وخطيات اور انبیا سے تقصیرات اور خطائین ہوئی ہین تقصیر جیسے حضرت آدمؑ نے گیہون کھایا اس خیال سے کہ درخت خاص کے دانے کو منع کیا ہے مطلق گیہون کو نہین یا اس خیال سے کہ فرشتہ ہونے اور ہمیشہ رہنے کے لئیے جنت مین منع ہے مطلق کھانا منع نہین جیسے شیطان نے بہکایا تھا اور خطا جیسے حضرت موسیٰ نے ایک قبطی کو ایک اسرائیلی کے ساتھ لڑتے دیکھ کر اسرائیلی کی حمایت کی اور قبطی کی تادیب کے لئیے گھونسا مارا وہ مرگیا تو گھونسا مارنا قصداً تھا اور موت خطائً واقع ہوئی کیونکہ حضرت موسےٰ کی یہ مرضی نہ تھی کہ اس کو مار ڈالین اور اس کو زلت بھی کہہ سکتے ہین کیونکہ ہر خطا زلت ہے مگر ہر ایک زلت خطا نہین دونون مین عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے اس لیے کہ زلت کبھی خطا سے واقع ہوتی ہے اور کبھی بھولے سے اور کبھی ترک اولے وافضل سے ۔ عمر نسفی نے تفسیر مین لکھا ہے کہ ائمہ سمرقند زلت کا لفظ انبیا کے افعال پر نہین بولتے تھے کیونکہ یہ ایک قسم کا گناہ ہے جب ایسا موقع ہوتا تو کہتے اولے وافضل کو ترک کیا اور اس لئیے عتاب الٰہی ہوا اس لئیے کہ اُن سے افضل واولے کا ترک ہونا ایسا ہے جیسے غیر انبیا سے واجب کا ترک ہونا انتہے اور حق یہ ہے کہ انبیا کی تقصیرات پر بھی زلت کا اطلاق ہوتا ہے اور اس مین کوئی حرج نہین علماے اشاعرہ و ماتریدیہ دونون کے نزدیک انبیا سے زلت وخطا کا سرزد ہونا جائز ہے وہ کسی کار مباح کا قصد کرتے اور اتفاقی طور پر غیر مناسب کام وقوع مین آجاتا اور جن انبیا سے زلات اور خطائین سرزد ہوگئی ہین سب معاف کردی گئی ہین اور مفسرین نے کہا ہے کہ جس جگہ قرآن مین اللہ تعالےٰ نے ذکر توبہ یا بخشش انبیا کا کیا ہے تو جو زلت وخطا اُن سے واقع

زلات اور خطائین نبیون سے

ہوئی ہے وہ بیان کی ہے انبیا علیہ السلام سے ان کے صادر ہونے مین چند حکمتین ہین ایک یہ ہے کہ کبھی نفس بشری ان کو اپنی عبادت کے غرور مین نہین ڈالتا بلکہ وہ اپنی عبادت کو اس تقصیر ہی کی مکافی نہین سمجھتے **دوسری** یہ کہ وہ اپنی ان لغزشون اور خطاؤن کو یاد کر کے بہت رویا کرین اور عبادت زیادہ کرین **تیسری** یہ ہے کہ وہ اپنی امت کے گناہ دیکھ کر ان سے متنفر نہو جائین بلکہ ان کو بھی اپنی کثرت استغفار مین شامل کر لیا کرین۔ **چوتھا** فائدہ اس مین انبیا کے لیے ابتلا ہے اس فعل پر انکو خود متنبہ ہو کر یا جناب باری کی طرف سے تنبیہ ہو کر ندامت اوٹھانی پڑتی ہے جیسا کہ موسے علیہ السلام اپنے مُکے سے قبطی کے مرجانے پر پشیمان ہو کر بولے هذا من عمل الشيطان انه عدو مبين یہ حرکت شیطان کی ہوئی تحقیق وہ دشمن ہے گمراہ کرنیوالا اور جب ایسے فعل سے توبہ واستغفار کرتے ہین تو خدا تعالے انھین مرتبۂ رفیعہ عنایت کرتا ہے ان حکمتون کے لئے ان سے کبھی ایسا فعل خطائے صدور مین آجاتا ہے **ومحمد علیہ الصلوۃ والسلام حبیبہ** اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے دوست ہین اور محبوبیت کے مرتبے سے ممتاز ہین اور یہ مرتبہ سب مراتب سے افضل واعلی ہے اور ظاہر ہے کہ جو کوئی کسی کو اپنا یار اور محبوب کرتا ہے تو اس کو بہت سی چیزون مین پوشاک مین سواری مین نشست کی جگہ مین اور ان کے سوا اور مراتب مین ممتاز فرماتا ہے اور جبکہ اللہ تعالے نے آنحضرت کو اپنا یار اور محبوب کیا ہے تو اُن کو وہ مراتب جو تمام انبیا پر افضلیت کا موجب ہون کیونکر نہ دیتا ترمذی اور دارمی نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ ایک روز کسی تقریب سے جناب سرور کائنات نے صحابہ سے فرمایا کہ مین خدا کا حبیب ہون اور مین قیامت کے دن الحمد للہ کا جھنڈا اُٹھانے والا ہون کہ حضرت آدم اور اُن کی تمام اولاد اُسی جھنڈے کے تلے ہوگی اور سب سے پہلے مین شفاعت کرونگا اور سب سے اول میری ہی شفاعت قبول کی جائیگی اور سب سے پہلے مین ہی بہشت کا دروازہ کھلواؤنگا اور اندر جانے کا قصد کرونگا پس خدا تعالی میرے واسطے بہشت کا دروازہ کھولدے گا اور مجھکو اس مین داخل کرے گا اس وقت میرے ساتھ فقرا ے مسلمین ہونگے مین تمام اگلون اور پچھلون سے بہتر ہون اور حضرت نے فرمایا کہ یہ باتین مین فخر کی راہ سے

نہین کہتا ہون بلکہ ذکر نعمت حق کے لیئے ہے اور بیان واقعی ہے اور جتنے درجات و کمالات ہین ان سب کا آپ کو حاصل ہونا بہ نسبت اور انبیا کے اعلے واتم واکمل ہے چنانچہ حق تعالٰے نے اپنے اس قول مین اسی مطلب کی طرف اشارہ فرمایا ہے ورفع بعضھم درجات یعنی بعض کے درجے بلند کیئے دیکھو اللہ تعالی نے ابراہیم علیہ السّلام کو اپنا خلیل بنایا اور کسی کو یہ مرتبہ نہین دیا اور حضرت داؤد کے واسطے مرتبہ بادشاہت اور نبوت کو جمع کیا اور یہ کسی اور کو نہ ملا اور حضرت سلیمان کے قابو مین انس وجن اور پرند وچرند اور ہوا کو کیا اور یہ کسی اور کو حاصل نہوا اور محمد علیہ السّلام کو یہ مرتبہ دیا کہ وہ انس وجن کی طرف نبی ہوکر بھیجے گئے اور انکی شرع اور شرائع کی ناسخ ٹھہری اور یہ اُس صورت مین ہے کہ درجات کو مناصب ومراتب کے معنے مین لیا جاے اور جبکہ درجات کو معجزات کے معنے مین لیا جائیگا تو مراد اس سے یہ ہوگی کہ ہر ایک نبی کو ایک علحدہ قسم کا معجزہ دیا گیا جو اُس کے زمانے کے لائق تھا جیسے اژدہا ہونا عصا کا اور ید بیضا حضرت موسیٰ کو عنایت ہوا کہ اُس وقت مین جادو کا غلبہ تھا اور یہ معجزہ جادو پر غالب ہوا اور مردون کو زندہ کرنا اور کوڑھی اور اندھے مادرزاد کو اچھا کرنا حضرت عیسیٰ کو ملا کہ اس زمانے مین طب کا زور تھا اور یہ معجزہ طب پر بالا ہوا اور لوگون کو عاجز کیا اسی طرح ہمارے آنحضرت کے وقت مین فصاحت وبلاغت کا دعوے تھا سو قرآن شریف فصاحت اور بلاغت کے ایسے اعلیٰ درجے پر نازل کیا کہ سب اُس کے آگے اچھے اچھے دعویدار مغلوب ہوے اور کچھ بن نہ آئی اور یہ معجزہ قیامت تک رہا اور اور انبیا کے معجزات اُن کے زمانے تک مخصوص رہے اور پھر اُن کے بعد منقطع ہوگئے اور علما نے کہا ہے کہ تفضیل انبیا علیہ السّلام کی تین وجہ سے ہوتی ہے یا باعتبار معجزات کے یا باعتبار امت کے یا باعتبار ذات کے سو محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے معجزات جتنی کثرت سے اور علی درجے کے سرزد ہوے ہین اُن کے مقابلے مین انبیاے سلف کے معجزات بہت ہی کم ہین علماے اسلام نے انبیاے سلف کے معجزات سے اُن کے معجزات کا بخوبی مقابلہ کرکے دکھادیا ہے کتب دلائل النبوۃ کے دیکھنے سے یہ بات اچھی طرح ظاہر ہوجاتی ہے اور جیسی سند متصل مرفوع صحیح محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات کے صادر ہونے کے باب مین اہل اسلام کے ہان پائی جاتی ہے ویسی

انبیائے بنی اسرائیل مین سے کسی نبی کے معجزے کے لئے خواہ قولی ہو یا پیشین گوئی ہو یا فعلی یعنی غیر پیشین گوئی اہل کتاب کے پاس نہین ہے اور بمقابلۂ مؤلفین اناجیل کے راویان معجزات مصطفویہ صاحب کرامات بھی زیادہ ہین اور اُن کی کرامات کا ثبوت سنداً موجود ہی اور مولفین اناجیل کی کرامات کا ثبوت سنداً موجود نہین اس لئے حواریونکی روایات کو راویان احادیث مصطفویہ کی روایات پر ترجیح نہین ہو سکتی علاوہ اس کے اناجیل حواریون کی تالیفات سے بھی نہین ہین جن پر بقول عیسائیان روح القدس کی ترا اور جنکی کرامتین رسالۂ اعمال مین لکھی ہین اور اگر پہلے طبقے والونکا تالیف کرنا تسلیم بھی کیا جاے تب بھی اُن روایات مین عدم وقوع سہو و نسیان اُس وقت تسلیم ہوتا جب کہ یہ ثابت ہو کہ بمجرد دیکھنے معجزات کے اُنھون نے قلمبند کیا حالانکہ ایسا نہین ہے بلکہ عیسائی کہتے ہین کہ سالہاے دراز کے بعد انجیلین تالیف ہوئی ہین پس سالہاے دراز کے بعد جیسا کہ اخبار ماضیہ کے زبانی بیان کرنے مین احتمال سہو و نسیان کا ہے ویسے ہی قلم بند کرنے مین بھی ہے اور انجیلون کے تالیف ہو چکنے کے بعد ان مین دخل و تصرف غیر مولفین کا ہونا ثابت ہے پس نہین معلوم اصل مین کیا لکھا تھا اور کیا ہو گیا بخلاف روایات معجزات مصطفویہ کے کہ اُن کی تالیف مین دخل و تصرف دوسرے کا مظنون بھی نہین ہو سکتا چہ جاے کہ ثابت ہو اور روایات معجزات مصطفویہ اگرچہ کئی طبقے تک صرف زبانی نقل ہوتی رہین مگر یہ لوگ برابر صاحب وثاقت بلکہ اکثر صاحب کرامات ہوتے رہے بخلاف اہل اناجیل کے کہ سیکڑون برس تک انجیلون کے نسخے جن کے دخل و تصرف مین رہے بڑے خائن و بے دیانت تھے چنانچہ اُن کی بے دیانتین اور خیانتین تھوڑی سی ڈاکٹر ٹیلر صاحب کی تاریخ مین بھی مذکور ہین اور قرآن شریف مین بھی کئی معجزات مصطفویہ کا اور اجمالاً سب کا ذکر ہے بخلاف معجزات حضرت عیسیٰ کے کہ اُن کا بیان انجیل مین اس طرح نہین البتہ بطور یاد دہی کے بعض معجزات کا ذکر ہے مثلاً انجیل اول کے سولھوین باب کی آیت نہم اور دہم مین ہے اُن پانچ ہزار کی پانچ روٹیان یاد نہین کرتے کہ تم نے کتنی ٹوکریان اُٹھائین اور نہ چار ہزار کی سات روٹیان اور تم نے کتنی ٹوکریان

انبیاء سلف بنی اسرائیل کے معجزات کی کسی کی سند نہین معجزات مصطفویہ کی ہے

روایات معجزات محمدیہ و انبیاء سلف بنی اسرائیل کا مقابلہ

روایات معجزات انبیاء سلف بنی اسرائیل روایات معجزات محمدیہ و اناجیل و روایات اناجیل کا تقابل

اُٹھائین اور ایک بار حضرت یحییٰ کے شاگردون سے حضرت عیسیٰ نے بطور خبر کے کہا تھا کہ بیمار اچھے ہوتے ہین اور اندھے آنکھین پاتے ہین مگر یہان کسی مقام پر حضرت عیسیٰ نے اپنی نسبت کسی فعل کی تصریح نہین کی بلکہ احتمال ہے کہ ان ٹیون کا ماجرا جو کسی جہت سے واقع ہوا تھا صرف واسطے اظہار چارہ سازی حضرت بے نیاز کے کہا ہو نہ یہ کہ اپنا فعل بیان کیا اور آنکھین کھولنے اور اچھے ہونے سے مراد یہ ہے کہ جس مذہب کو مین حق جانتا ہون اوسے بعض لوگون نے اختیار کیا یعنی بیماری کفر و نابینائی ضلالت سے پاک ہوتے جاتے ہین اور رہا یہ کہ مولفین اناجیل نے معجزات کا ذکر کیا سو اہل اسلام کے ائمہ حدیث نے جتنے معجزات مصطفویہ بیان کیے ہین اُتنے کسی نبی سے بروایات توریت و انجیل نہین ثابت ہین بلکہ مولفین اناجیل نے انجیل مین ان روایتون کو خلط کر کے لکھا ہے اور علماے اسلام نے قرآن مین خلط نہین کیا اور نہ مولفین اناجیل کے لکھنے کی سند مرفوعہ متصلہ صحیحہ کسی کے پاس ہے اور پھر نسخون کے اختلاف کے باعث گمان غالب بلکہ یقین قطعی ہے کہ مولفین اناجیل نے جو کچھ لکھا تھا وہ بھی صحیح و سالم باقی نہین رہا بخلاف اہل اسلام کے یہان کی روایات اور کتب احادیث کے کہ اُن کا ایسا حال نہین ہے اور جب ایک ہی معجزے کی دو تین روایتین ہین اور اگر ان مین کچھ تھوڑا سا راویون کے بیانمین اختلاف ہے سو وہ اختلاف اس اختلاف سے زیادہ نہین جو انجیلونکے تالیف کرنے والون کی روایتون مین ہے اور بعض معجزات کی تفصیل اور اختصار مین جو اختلاف ہے سو وہ اُس کی بیشی سے جو انجیلون کی تالیف کرنے والون کی مرویات مین ہے بہت کم ہے الغرض ایک سند بھی حضرت موسیٰ و عیسیٰ کے کسی معجزے کی اس طرح پر جس طرح معجزات مصطفویہ کی سندین ہین موجود نہین اور صرف کتاب مین لکھا ہونا اگر کافی ہو تو امیر حمزہ اور لندھور بن سعدان کی داستان بھی کہہ سکتے ہین کہ اُن کے دیکھنے والون نے لکھی ہے یا اب ہم ایک کتاب بنائین اور کہین کہ حضرت موسیٰ یا حضرت عیسیٰ کی یہی کتاب ہے اور جن روایات متخرجۂ ائمہ احادیث مصطفویہ مین سنی اور شیعون نے اختلاف کیا ہے سو وہ اختلاف روایات معجزات فعلیہ مین نہین بلکہ اسانید مخصوصہ مین ہے نہ کہ متن روایت مین اسی طرح بہت سی پیشین گوئیون کی نسبت بھی شیعہ

زمین کی مٹی کو پاک اور پاک کرنے والی کیا اور پانچ وقتون کی نماز اور وضو اس طریق سے اور اذان اور اقامت اور سورۂ الحمد اور آمین اور جمعہ کا روز اور قبولیت کی ساعت جو جمعہ کے روز مین ہے اور ماہ رمضان اور شب قدر کی برکتین کہ یہ سب انھین کے لیئے مخصوص ہین۔ آنحضرت کی افضلیت پر اور بھی بہت سے دلائل ہین جن کی تفصیل یہ ہے (۱) آنحضرت تمام آدمیون کی طرف رسول ہو کر آئے چنانچہ اللہ تعالےٰ فرماتا ہے وما ارسلناک الاکافۃ للناس یعنے ہم نے تجھکو تمام آدمیون کے لیئے بھیجا ہے اور اس سے واجب ہے کہ اُن کی مشقت بھی زیادہ ہو دلیل اس پر کہ مشقت اُن شخص کی زیادہ تھی یہ ہے کہ وہ تنہا ایک شخص تھے نہ اُن کے پاس مال تھا نہ مددگار ساتھ تھے پس جس وقت اُنھون نے تمام عالم سے یہ کہا کہ اے کافرو تو وہ تمام دشمن بن گئے اور اُس وقت مین آپ کو سب کی طرف سے خوف اذیت پہونچنے کا رہا کرتا تھا مشقت آپ ہی زیادہ ہوگی موسیٰ علیہ السلام جب بنی اسرائیل مین رسول ہوے تو اُن کو سواے فرعون اور قوم فرعون کے دوسرون کا خوف نہ تھا اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو تمام عالم کا خوف تھا سب اُن کے دشمن تھے اور آپ عمر بھر رات دن اسی بات پر مامور رہے کہ جن و انس کو جن کے ساتھ نہ کوئی عہد و پیمان تھا نہ اُن کو آپ کا لحاظ تھا بلکہ ہر وقت درپے آزار و تفضیح تھے دین اسلام کی طرف دعوت کرتے رہے اور پھر آپ دل پریشان اور خاطر برداشتہ اس کام سے نہوئے بلکہ شب و روز اس کام مین مصروف رہے اس سے معلوم ہوا کہ دین الٰہی ظاہر کرنے مین اُن کو بڑی بڑی مشقتین اٹھانا پڑین اسی لیے اللہ تعالےٰ نے سورۂ حدید مین فرمایا ہی لایستوی منکم من انفق من قبل الفتح وقاتل اولئک اعظم درجۃ من الذین انفقوا من بعد وقاتلو برابر نہین ہے تم مین سے جس نے فتح مکہ سے پہلے خرچ کیا اور لڑائی کی اُن لوگون کا درجہ اُن سے بڑا ہے جو اُس کے بعد خرچ کرین اور لڑین ظاہر ہے کہ یہ مصیبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر زیادہ تھی پس جبکہ صحابہ کا فضل اس شدت کی وجہ سے بڑا ہے تو رسول کا فضل تو بہت ہی بڑا ہوگا اور جبکہ یہ ثابت ہوچکا کہ رسول کی مشقت اور لوگون سے زیادہ ہے تو واجب یہ ہے کہ اس کا فضل

دلائل تفصیل

سی اتفاق رکھتے ہین اور جن بعض پیشین گوئیوں کہ اختلاف ہے تو وہ اختلاف مصداق مین ہے نہ صحت الفاظ مین سو ایسا اختلاف اُس کو مرتبہ پیشین گوئی سے خارج نہین کرتا اور تھوڑی سی ایسی پیشین گوئیان بھی ہین کہ ان کی روایات کے تسلیم مین بھی اختلاف ہے سو اگر ان مختلف فیہا سے بالکل قطع نظر کر لی جائے تب بھی وہ پیشین گوئیان جن کی تسلیم متفق علیہ ارباب فن حدیث فریقین ہے وہ اتنی ہین کہ جملہ بائبل کی پیشین گوئیون سے کمیۃً وکیفیۃً زیادہ ہین۔

آنحضرت کی امت تمام انبیاء کی امتوں سے افضل ہے

رہی دوسری بات یعنی امت کی وجہ سے افضل ہونا تو امت بھی آپ کی بہتر اور عمدہ ہے یہان تک کہ حدیث مین آیا ہے کہ اُن کی امت تمام اہل جنت کی دو تہائی ہوگی قرآن مین اللہ فرماتا ہے کنتم خیر امۃ اخرجت للناس یعنی تم بہترین امت علم الٰہی مین تھے کہ لوگون کی ہدایت کے لیئے باہر لائے گئے اور اس سے یہ واجب ہوتا ہے کہ آنحضرت تمام انبیا سے افضل ہون اس لیئے کہ آپ کی امت کو آپ کی متابعت کی وجہ سے یہ فضیلت حاصل ہوئی ہے اور تابع کی فضیلت سے متبوع کی فضیلت ظاہر ہے جس تابع مین فضیلت ہوگی اُس کا متبوع ضرور افضل ہوگا۔

باعتبار ذات کے بھی آنحضرت افضل الانبیاء ہیں

اور باعتبار ذات کے بھی آپ سب انبیاے سابق پر تفوق و شرف رکھتے ہین آپ کی ذات مراتب محبوبیت و رویت و کلام و خلت وغیرہ سے مخصوص ہے حدیث شفاعت مین دیکھنا چاہیئے جو بخاری و مسلم نے انس سے روایت کی ہے کہ محکمہ محشر مین تمام خلائق استدعاے شفاعت کے لیئے آدم اور نوح اور ابراہیم اور موسے اور عیسے وغیرہ انبیا کے پاس جاکر التماس شفاعت کرے گی اور سب اپنا عجز و ناتوانی ظاہر کر کے اس بار عظیم کے تحمل سے انکار کرین گے اور کہین گے کہ یہ کام ہمارا نہین پس لوگ مضطر و مضطرب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مایوس ہو کر حاضر ہون گے آپ گناہگارون کی شفاعت کے لیئے جائین گے۔

خصوصیت شریعت محمدی

اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم شریعتون مین جن چیزون سے مخصوص ہین وہ بہت ہین ان مین سے ایک یہ ہے کہ اُن کو کافرون کی غنیمت کا مال حلال کیا اور اُن کے لیئے زمین کو مسجد بنا دیا یعنی جس جگہ چاہین نماز پڑھین اور اُن کے لیئے

بھی اوروں سے بہت زیادہ ہو (۲) محمد بن عیسے حکیم ترمذی نے آنحضرت کی افضلیت
کے باب مین یون تقریر کی ہے کہ ہر ایک امیر کی مشقت اس کی رعیت کی مقدار
کے مطابق ہوتی ہے پس جو امیر کسی ایک گانون کا مالک ہوتا ہے اُس کی مشقت اُسی
گانون کے موجب ہوتی ہے اور جو ایک شہر کا مالک ہوتا ہے وہ اُسی قدر محنت اور
مشقت رکھتا ہے پس جو مشرق سے مغرب تک کا مالک ہو وہ اِن دونون سے زیادہ
فوج اور سپاہ اور ہتھیار اور خزانے کا محتاج ہوگا اسی طرح جو رسول صرف اپنی قوم
کی طرف مبعوث ہوگا تو اس کو اتنے ہی خزائن توحید اور جواہر معرفت دئے جائینگے
جس قدر کہ اس کی رسالت کے لئے ضرور ہو جو رسول ایک قوم کی طرف ایک خاص
جگہ مین آئے گا اس کو اُن خزائن روحانی مین سے اسی کے موافق حصہ ملے گا اور
جو رسول مشرق سے مغرب تک تمام انس و جن کی طرف بھیجا جاے گا اس کو ضرور اُس
قدر معرفت عطا ہوگی جو اس کی کارروائی کے لئے کافی ہو اور اُس کے ذریعہ سے وہ
اہل شرق و غرب کی ہدایت کا کام کر سکے اس صورت مین آنحضرت کی نبوت تمام انبیا
کی نبوات کے مقابلے مین ایسی ہے جیسے ایک ملک کے سردار کے مقابلے مین ایک شہنشاہ
کی سلطنت پس آنحضرت کو خزانہائے حکمت و علم بھی اسی قدر دیئے گئے جو کسی نبی کو نہ ملے
اور وہ ایسے مرتبے کو پہونچے کہ کوئی نبی ان کی ہمسری کے قابل نہین اسی رمز کی طرف
اللہ تعالےٰ کے اس قول مین اشارہ ہے فاوحی الی عبدہ ما اوحی (۳) محمد صلی اللہ
علیہ وسلم کا دین سب دینون سے افضل ہے اس سے لازم آیا کہ وہ بھی سب انبیا سے افضل
ہون پہلی بات کا بیان یہ ہے کہ اللہ نے آپ کے دین کو سب دینون کا ناسخ کیا ہے اور ناسخ
کے لیے افضل ہونا واجب ہے جریر سے مسلم نے روایت کی ہے کہ آنحضرت نے فرمایا ہے کہ
جو شخص دین اسلام مین طریق نیک کو رواج دے تو اوس کے لیے اُس کا ثواب ہے
اور اس شخص کا بھی ثواب ہے جو اس کے بعد اس پر عمل کرے بغیر اس کے کہ اس دوسرے
کے اجر مین سے کچھ ناقص ہو اور جبکہ یہ دین افضل ہے اور اس مین سب دینون سے زیادہ
ثواب ہے تو اس کے واضع کو بھی تمام دینون کے واضعون سے زیادہ ثواب ملے گا اور اس سے

حضرت کی مخصوص پنج خصلتین

یہ لازم آیا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم تمام انبیا سے افضل ہین (۴) محمد صلی اللہ علیہ وسلم خاتم الرسل ہین پس واجب ہے کہ افضل ہون اگر مفضول ہون تو یہ عقل کے خلاف ہے اس لیے کہ مفضول کے ساتھ فاضل کا نسخ عقلاً قبیح ہے (۵) عمدہ دلیل آپ کی تفضیل کی یہ ہے کہ ابوہریرہ سے مسلم نے روایت کی ہے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ مین انبیا پر چھہ خصلتون کی وجہ سے فضیلت دیا گیا ہون ایک جوامع الکلم۔ (یعنی کلام مختصر جو بہت سے معنون کو شامل ہو جیسے انما الاعمال بالنیات اور الوعد دین اور بعض کے نزدیک اس سے مراد قرآن شریف ہے) دوسرے مجھکو دشمنون پر ان کے دلون مین رعب ڈالنے کے ساتھ فتح دی گئی تیسرے میرے لیے غنیمتین حلال کی گئین۔ چوتھے میرے لیے زمین مسجد اور پاک کرنے والی بنائی گئی پانچوین مین تمام مخلوق یعنی انس وجن کی طرف رسول بنا کر بھیجا گیا۔ چھٹے مجھ پر نبوت ختم کی گئی کہ میرے بعد کوئی نبی نہو گا اور جابرؓ سے جو صحیح بخاری مین پانچ خصلتون کا ہونا مروی ہے سو اس مین کوئی تعارض نہین اس لیے کہ حقیقت مین خصائل آنحضرت کے جو آن سے مخصوص ہین بہت ہین لیکن بعض ان مین سے تقریب وقت اور سوال بموجب حدیثون مین مذکور ہوے ہین مقصود حصر نہین ہے (۶) امام فخرالدین رازی نے اس آیت کے ساتھ استدلال کیا ہے کہ حقتعالیٰ نے انبیا علیہم السّلام کے اوصاف حمیدہ بیان کرکے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو کہا اولیئک الذی ھدی اللہ فبھدٰھم اقتدہ یعنی انبیاے ماتقدم ایسے ہین کہ اللہ نے انھین ہدایت کی پس تو ان کی ہدایت کی پیروی کر دیکھو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو تمام انبیاے سلف کی اقتدا کے لئے حکم کیا اور حکم خدا کی بجاآوری واجب ہے اور جبکہ آنحضرت انبیا کے خصائل وکمالات کی پیروی بجالاے تو بالضرور حضرت مین وہ تمام چیزین جمع ہوئین جو ہر ایک نبی مین متفرق موجود تھین اس صورت مین حضرت کی فضیلت سارے انبیا پر ثابت ومتحقق ہوئی یہ استدلال نہایت عمدہ ولطیف ہے بادی النظر مین ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جب آنحضرت کو انبیاے سلف کی اتباع واقتدا کے لیے حکم ہوا ہے تو اس صورت مین مفضول ہوے لیکن مراد اس جگہ اقتدا سے موافقت ہے چونکہ انبیا حضرت سے پہلے تھے اس سبب سے لفظ اقتدا اطلاق کیا گیا ہے جیسے کہ ملت ابراہیم

علیہ السلام کی متابعت کرنے کے لیے حکم کیے گئے ہین۔
اور یہ جو مسلم نے انس سے روایت کی ہی کہ آنحضرت کو ایک شخص نے کہا تھا یا خیر البریۃ یعنے اے بہترین خلق تو آپنے اُس کو سمجھایا کہ ذاک ابراہیم یعنی بہترین خلق حضرت ابراہیم تھے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیم بہترین خلق ہین نہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم علما نے جواب اس کا تین طرح پر دیا ہے ایک تو اس طرح کہ یہ کلام آنحضرت نے تواضع و انکسار کے طور پر بسبب رعایت حق خلت اور باپ ہونے کے فرمایا ہے جیسے کہ ایک شخص تعظیم و تقدیم کے واسطے حق ہے مگر وہ اور کو اپنے اوپر مقدم رکھے اور اس کی تعظیم کرے دوسرا جواب یہ ہے کہ آنحضرت نے اپنی شان مین اس بات کی وحی آنے سے پیشتر کہ آپ سید اولاد آدم اور افضل خلق ہین حضرت ابراہیم کے حق مین ایسا فرمایا ہوگا تیسرے مراد یہ ہے کہ حضرت ابراہیم اپنے زمانے مین بہترین خلق تھے لیکن مبالغے کے لئے عبارت مطلق لاے۔ اور وہ فرقے جو آنحضرت کی افضلیت کے انبیا پر قائل نہین اُن کے دلائل بھی اُن کی راے پر کئی ہین جن کی تفصیل اور اُن کے جوابات بیان آیندہ سے ظاہر ہونگے (۱) قرآن مجید مین واقع ہی والذین آمنوا باللہ ورسلہ ولم یفرقوا بین احد منہم اولئک سوف یوتیہم اجورہم یعنی جو لوگ اللہ اور اُس کے رسولون پر ایمان لاے اور جماعت انبیا کے درمیان کسی ایک کی تفریق نہین کی انکو اللہ تعالےٰ اُن کے ثواب دے گا۔ جواب مراد اس قول سے یہ ہے کہ ایمان مین تفریق نکرنا چاہیے کہ بعض پر ایمان لائین اور بعض پر ایمان نہ لائین ایمان لانا بعض انبیا پر اور انکار کرنا بعض سے حقیقت مین تکذیب سب انبیا کی ہے کیونکہ کلمۂ اسلام متحد ہے اور پیغمبرون مین مساوات و برابری ایمان مین بعض کے بعض سے افضل ہونے کے منافی نہین (۲) صحیحین مین ابو ہریرہ سے روایت آئی ہے لا تفضلونی علی الانبیاء یعنے مجھکو اور انبیا پر فضیلت ندو اور اُن کی ایک روایت مین ہی لا تفضلوا بین الانبیاء یعنی انبیا کے درمیان فضیلت ندو اکثر نسخون مین تو لفظ لا تفضلوا ضاد معجمہ ہی سے ہے اور ایک نسخے مین صاد مہملہ سے ہے یعنی اُن کے درمیان فرق نکرو جواب ان احادیث کا کئی وجہ کے ساتھ دلیئے بعض نے کہا ہے کہ حضرت

ان لوگون کے دلائل جو حضرت کی افضلیت کے قائل نہین

صلی اللہ علیہ وسلم نے فضیلت دینے کو اس بات کی وحی آنے سے قبل منع کیا تھا کہ تم سید انبیا اور افضل بشر وسید ولد آدم ہو اور بعض نے کہا ہے کہ تفضیل اس طرح نکرنا چاہیے جس سے مفضول کی شان مین اہانت وحقارت لازم آتی ہو اور بعض نے کہا ہے کہ مراد یہ ہے کہ تفضیل اصل نبوت مین ندو اس لیے کہ اصل نبوت مین انبیا کے درمیان تفاضل نہین بلکہ تفاضل امر زائد مین ہے جیسے کہ بعض انبیا رسول ہین اور بعض اولوالعزم ہین اور کوئی خاتم النبیین ہے اور حاصل مطلب اس کا یہ بیان کیا ہے کہ تفضیل اُس کو حاصل ہے جس کا درجہ رب العزت نے خصائص قرب کے ساتھ بلند کیا ہے (۳) ابوہریرہ سے بخاری ومسلم نے روایت کی ہے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ مجھکو موسے علیہ السلام پر بزرگی مت دو اور وجہ اس کی یہ بیان کی ہے کہ جب مین قیامت مین پہلے نفخے کے بعد بے ہوش ہو کر ہوش مین آؤن گا تو موسے علیہ السلام کو عرش کی ایک جانب پکڑے ہوے کھڑے دیکھون گا مین نہین جانتا کہ موسیٰ مجھ سے پہلے ہوش مین آئے یا موسے اُن لوگون مین سے تھے کہ اُن کو اللہ نے بے ہوش ہونے سے مستثنےٰ کیا ہے مراد آنحضرت کی یہ ہے کہ اگر حضرت موسیٰ مجھ سے پہلے ہوش مین آئے تو یہ فضیلت ان کی ظاہر ہے اور اگر اُن مین سے ہوے جنکو اللہ نے مستثنےٰ کیا ہے اور بیہوش نہوے تو یہ بھی اُن کی فضیلت ہے اور جب موسے کو یہ فضیلت ثابت ہوئی جو مجھکو نہین ہے تو مجھکو ان پر فضیلت کیون دی جاے جواب یہ آنحضرت کی تواضع اور انکسار ہے ورنہ اُنھون نے انبیا کے درمیان فضیلت دینے سے منع نہین کیا ہے مگر اُس شخص کو جو اس طرح فضیلت دے کہ جس سے مفضول کی شان مین نقصان پیدا ہوتا ہو یا خصوصیت کی راہ سے فضیلت دیتا ہو یا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ ہے کہ یہ فضل جزئی ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کے لیے ثابت ہے اور وہ منافی فضل کلی کے نہین ہے یا وقوع اس کلام کا آپ کی فضیلت کے باب مین وحی اترنے سے پہلے ہے یا مراد آپ کی یہ ہو گی کہ نفس نبوت مین فضیلت مت دو اس لیے کہ اس مین سب برابر ہین (۴) صحیح بخاری ومسلم مین ابوہریرہ سے روایت آئی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت نے یونس بن متے پر اپنی فضیلت دینے سے منع کیا ہے جواب یہ بطور تواضع اور کسر نفس کے ہے پس یہ مخالف اس حدیث کے

نہین ہے انا سید ولد آدم ولا فخر اور یونس علیہ السلام کا ذکر اس لئے کیا کہ یہ اولوالعزم نہ تھے اور قوم کی ایذا پر بے صبری کی اور غصہ کیا اور قوم مین سے نکل گئے پس یہان مظنہ اس کا تھا کہ کسی کو ان پر فضیلت دین اس لیئے حضرتؐ نے اپنی امت کو روکا کہ کوئی اُن پر طعن نکرے اور اُن کو حقیر نہ جانے (۵) آدم مسجود ملائکہ تھے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم ایسے نہ تھے۔

جواب آدم کے مسجود ملائکہ ہونے سے یہ لازم نہین آتا کہ وہ محمدؐ سے افضل ہون اور دلیل اسکی یہ ہے کہ آنحضرت نے فرمایا ہے کہ مین قیامت مین لواے حمد کا اُٹھانے والا ہون گا جسکے تلے آدم اور اُن کی تمام اولاد ہو گی جیسا کہ ابن عباسؓ سے ترمذی اور دارمی نے روایت کیا ہے اور آنحضرتؐ نے فرمایا ہے کنت نبیا و آدم بین الروح والجسد یعنی مین جبکہ نبی تھا تو اس وقت آدم درمیان روح اور جسم کے تھے اور حاصل معنے اس کا یہ ہے کہ مین نبی تھا اور آدم نے اس وقت صورت بشری حاصل نہ کی تھی یا اُنکے پتلے کے ساتھ روح کے متعلق ہونے سے پہلے حضرت نبوت کے ساتھ نامزد ہوے اور یہ کنایہ ہے سبقت وتقدم سے جیسا کہ احمد اور بغوی اور حاکم نے روایت کی ہے اور بخاری نے بھی اپنی تاریخ مین اس کو ذکر کیا ہے اور جامع ترمذی مین بھی یہ حدیث آئی ہے اور راوی اس کے ابوہریرہ ہین اور عوام مین یون مشہور ہے کنت نبیا و آدم بین الماء والطین در الثمین مین شاہ ولی اللہ نے لکھا ہے کہ مراد اس سے یہ ہے کہ جب آدم علیہ السلام درمیان آب وگل کے تھے یعنی ابھی صورت بشری حاصل نہین کی تھی اس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عالم مثال مین ظہور تام تھا اور نبوت اس حدیث مین اسی سے عبارت ہے اور اللہ نے آنحضرت پر بذات خود درود بھیجا اور ملائکہ اور مومنین کو بھی حکم دیا کہ وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجین اور یہ بات بدرجہا سجود ملائکہ سے افضل ہے اور اس کی کئی وجہین ہین (الف) اللہ تعالےٰ نے ملائکہ کو تا دیبا حکم دیا تھا کہ وہ آدم کو سجدہ کرین اور آنحضرت پر درود بھیجنے کا تقربا حکم دیا ہے (ب) درود بھیجنے کا حکم آنحضرت پر ملائکہ کو قیامت تک کے لیئے ہے اور آدم کو ملائکہ نے سجدہ صرف ایک بار کیا (ج) آدم کو سجدہ کرنے کا کام صرف ملائکہ ہی کی طرف سے ہوا اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنے کا کام اوّل خداے تعالیٰ نے خود کیا پھر فرشتون اور مسلمانون کو

حضرت کا نبی ہونا آدمؑ کی تخلیق سے پہلے

حضرت پر درود بھیجنا

اس کام کے کرنے کے لئے حکم دیا و عبدہ اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے بندے ہین یہ لفظ مسلمانون کی حفاظت کے لئے قول نصارے سے ذکر کیا گیا ہے کہ اُنھون نے حضرت عیسے کو بندے سے خدا کا بیٹا بنا دیا حضرت عمر سے بخاری و مسلم نے روایت کی ہے کہ آنحضرت نے فرمایا لا تطرونی کما اطرت النصاری ابن مریم فانما انا عبدٌ فقولوا عبد اللہ ورسولہ مطلب یہ ہے کہ میری مدح مین حد سے تجاوز مت کرو جیسا کہ نصارے نے حضرت عیسیٰ کی مدح مین مبالغہ کر کے ان کو اللہ کا بیٹا بنا دیا اور کفر تک نوبت پہونچا دی مین اللہ کا بندہ ہون تو تم مجھکو اللہ کا بندہ اور اُس کا رسول کہا کرو تا کہ تم اُن کی طرح نہو جاؤ۔

پس افسوس ہے اُن شیعون کی سمجھ پر جنھون نے انبیا اور ائمہ کی شان مین اتنا غلو کیا ہے کہ کہتے ہین وہ خدا ہین یا خدا نے ان مین حلول کیا ہے اُن سے متحد ہو گیا ہے صوفیہ کہتے ہین کہ عبدیت کا مرتبہ سب مراتب سے اعلی ہے۔ عبادت صاحب علم الیقین بجا لاتا ہے اور عبودیت صاحب عین الیقین اور عبدیت صاحب حق الیقین اللہ تعالے نے آنحضرت کو شب معراج مین کہ ان کا یہ اعلیٰ درجے کا مرتبہ دنیا مین تھا اسی خطاب کے ساتھ یاد کیا ہے اور کہا ہے سبحان الذی اسریٰ بعبدہٖ لیلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصیٰ یعنے پاک ذات ہے جو اپنے بندے کو راتون رات مسجد حرام سے مسجد اقصےٰ تک لے گیا اور اسی طرح کہا ہے فاوحیٰ الی عبدہٖ ما اوحیٰ پس اگر کوئی اور نام عبدیت سے اعلیٰ اور افضل ہوتا تو اس کے ساتھ اللہ تعالیٰ یاد کرتا و رسولہ و نبیہ اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول اور نبی ہین جبکہ عرب کے لوگ توحید سے منکر ہو گئے تھے عبادت اور استعانت مین شرک کرنے لگے تھے معاد پر یقین نر کھتے تھے عبادت کے طریقون کو بھول گئے تھے دین ابراہیمی مین تحریفین کرنے لگے تھے جانورون کی طرح آپس مین لڑتے اور وحشیون کی طرح آپس مین جھگڑتے تھے علم و حکمت سے بے بہرہ ہو گئے تھے اخلاق حسنہ کو چھوڑ کر جاہلانہ رسوم کے پابند ہو گئے تھے تو اللہ جل شانہ نے توحید کے بلانے شرک کے چھڑانے عبادت کے طریقے سکھانے دین ابراہیمی کے جاری کرنے اخلاق حسنہ کی تعلیم دینے کے لئے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو نبوت اور رسالت کا مرتبہ دیا اور تمام بنی آدم کی ہدایت کا بار آپ کے اوپر رکھا

لفظ عبدیت
عبودیت اور عبدیت

اور چونکہ بعد حضرت کے خدا کو دوسرا نبی بھیجنا منظور نہ تھا اور سلسلہ نبوت کا آپ کی ذات پر ختم کرنا منظور تھا اس لیئے جو فضائل اور کمالات اور معجزات جدا جدا اور انبیا علیہم السلام کو دیئے گئے تھے وہ سب حضرت کو دئے گئے اور جو طریقے ہدایت اور تعلیم کے علیحدہ علیحدہ اور پیغمبرون کو سکھلائے گئے تھے وہ سب حضرت کو سکھلائے گئے بلکہ اس نظر سے کہ کوئی فرقہ کوئی گروہ آپ کے فیضان نبوت سے محروم نرہے اور آپ کی ہدایت مثل بعض اور نبیون کے بے اثر نہو جائے اور کسی کو کوئی عذر ایمان اور اسلام لانے پر باقی نرہے اور کسی کو موقع آپ کی نبوت کے انکار کرنے کا نہ ملے وہ معجزات حضرت کو دیئے گئے اور ان باتون کی اجازت آپ کو دی گئی کہ اور کسی پیغمبر کو نہین دی گئی اسی واسطے آپ کی ہدایت کا اثر جلد اور کامل ہوا اور کچھ ایک ہی ذریعہ سے نہین بلکہ مختلف ذریعون سے لوگون نے ایمان قبول کیا جو لوگ فصحا اور بلغا مشہور تھے وہ قرآن مجید کی فصاحت دیکھکر قائل ہو گئے جو شخص معجزے کے طالب تھے وہ معجزات کو دیکھ کر ایمان لائے جو لوگ شجاعت اور مردانگی مین مشہور تھے وہ میدان جنگ مین مقابلے کی تاب نہ لا سکے آخر مغلوب ہو کر مطیع بن گئے اور جو غرض اللہ جل شانہ کی آپ کی نبوت سے تھی کہ دین اسلام تمام دنیا مین پھیل جائے اور سب باطل دینون پر غالب ہو جائے وہ حاصل ہو گئی۔

اہل کتاب کا کتب آسمانی مین تصرف کرنا اور نامون کا ترجمہ کر دینا

محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر پہلے انبیا نے بھی دی ہے اور اب تک اہل کتاب کے ہان وہ بشارتین پائی جاتی ہین اگرچہ اکثر خبرون کو انھون نے بدل ڈالا اور اکثر کو اپنی کتابون سے نکال ڈالا اور علماے یہود و نصارے عوام کو غلطی مین ڈالتے ہین اور ان بقیہ خبرون کی تاویلات کرتے ہین۔ اور سب اہل کتاب کے سلف اور خلف مین ہمیشہ سے یہ عادت جاری ہے کہ نام کا ترجمہ کر دیتے ہین اور کبھی کلام الٰہی مین بطور تفسیر کے کچھ بڑھا دیا کرتے ہین اور اصل کلام اور تفسیر مین کوئی علامت امتیاز کی نہین رکھتے پس اس سے مطلب اصلی خبط ہو جاتا ہے ان کے مختلف زبانون کے ترجمون کے دیکھنے سے یہ امر صاف ظاہر ہو جاتا ہے چنانچہ کتاب پیدائش کے باب دوم درس ۲۳ نسخہ مطبوعہ سنہ ۱۸۱۱ء مین ہے یسمی امرأة لانها من امرأ أخذت اور ترجمہ مطبوعہ سنہ ۱۸۲۵ مین ہے یہ ایشاہ یعنی

عورت کہلاے گی کیونکہ ایش یعنی مرد سے نکلی ہے دیکھو ایش و ایشاہ امرأۃ و امرء کا ترجمہ کیا
مگر ترجمے مین چاہیے تھا کہ صرف لفظ کا ترجمہ کرتے یا صرف اصل کو نقل کرتے اور یہان
کتاب مین بلا امتیاز تفسیر اپنی طرف سے بڑھادی اور ایشاہ و ایش یہ دو لفظ بھی غلط معلوم
ہوتے ہین اور اس کی صحت طراز اللغۃ مولفہ سید علی خان شوستری سے یون معلوم ہوتی
ہے کہ اُنھون نے اس کتاب مین کہا ہے در کتب قدیم اہالی پارس آدم و حوا را ایشی و ایشا
نامیدہ اند باب چہارم درس ۲ نسخہ مطبوعہ سنہ ۱۸۳۹ عیسوی مین ہے اور یروشلم مین ایک بھیڑ
کے بازار کے نزدیک ایک حوض ہے جو عبرانی مین بیت حسدا کہلاتا ہے سب نسخے اس
کے موافق ہین مگر کسی مین صاد سے حصدا ہے اور نسخہ عربی سنہ ۱۸۱۱ع مین یون ہی بالعبرانیۃ
بیت حسدا اے بیت الرحمۃ دیکھو بیت حسدا کی تفسیر نسخہ سنہ ۱۸۱۱ع مین کیسی غلط بڑھائی
گئی اور کتاب پیدائش کے باب ۱۶ درس ۱۴ مطبوعہ سنہ ۱۶۲۵ع مین ہے لذلک دعت
اسم البئر بئر الحی الناظری اور ترجمہ مطبوعہ سنہ ۱۸۲۵ مین ہے اس واسطے اس کنوین کا نام
بیرحی ناظری یعنی میرے دیکھنے والے زندے کا کنوان رکھا اس جگہ دو طرح کی تبدیل
ہوئی ایک یہ کہ کنوین کا نام جو عبرانی مین تھا اُسے عربی کیا وہ بھی غلط دوسرے اُس کے
ساتھ اس کا ترجمہ بھی خدا کی کتاب مین مخلوط کردیا اور باب ۲۲ درس ۱۴ مطبوعہ سنہ ۱۸۱۱ع
مین ہے سمی ابراھیم اسم ذلک الموضع یرحم اللہ زائرہ اور ترجمہ مطبوعہ سنہ ۱۸۲۵ عیسوی
مین ہے ابراہیم نے اُس مقام کا نام یہواہ یرے رکھا دیکھو نام کی تبدیل اور اس کا ترجمہ
اور باب اول انجیل یوحنا مطبوعہ سنہ ۱۸۱۱ع کے درس ۱۴ مین یون ہے۔ قد وجدنا مسیا الذی
تاویلہ المسیح اور ترجمہ فارسی مطبوعہ سنہ ۱۸۱۶ع مین اس طرح پر ہے ماسیح را کہ ترجمہ آن کرسطوس
مے باشد یافتیم یعنی ہم نے مسیح کو جس کا ترجمہ کرسطوس ہے پایا اور ترجمہ اُردو مطبوعہ سنہ ۱۸۳۹ع
مین اصل لفظ خرستہ اور مسیح اُس کا ترجمہ قرار دیا ہے اب نہین معلوم ہوتا کہ اصل نام مسیا ہے
یا مسیح یا خرستہ ہے عربی ترجمے سے اصل مسیا معلوم ہوتا ہے اور مسیح اس کا ترجمہ اور ترجمہ فارسی
سے اصل مسیح اور کرسطوس ترجمہ ظاہر ہوتا ہے اور اُردو سے اصل خرستہ اور ترجمہ مسیح سمجھا
جاتا ہے دیکھو نام کا اس طرح پر ترجمہ کیا کہ معلوم نہین کہ اصل کیا ہے اور ترجمہ کونسا ہے ۔

اسی طرح اصل عبری انجیل مین جو عیسےٰ علیہ السلام پر نازل ہوئی تھی حضرت محمد
صلی اللہ علیہ وسلم کا نام لکھا ہوا تھا اور خاص احمد کے نام سے بشارت مذکور تھی جیسا کہ
قرآن مجید مین ہے جب اس کا اول ترجمہ یونانی زبان مین ہوا تو احمد کا ترجمہ پیر کلوطوس
کر دیا جب یونانی زبان سے عربی مین ترجمہ کیا تو اس سے عربی لفظ فارقلیط بنا یا چنانچہ
ایک پادری صاحب اپنے ایک رسالے مین جو لفظ فارقلیط کی تحقیق مین اُنھون نے
لکھا ہے اور ۱۲۶۸ھ مین کلکتے مین چھپا تھا لکھتے ہین کہ یہ لفظ یونانی لفظ سے معرب کیا گیا ہے
پس اگر اس کی اصل یونانی مین پارکلی طوس قرار دی جاے تو اس کے معنے معین اور وکیل کے
ہین اور اگر کہین کہ اصل پیر کلیطوس ہے تو اس کے معنے محمد یا احمد کے قریب ہین پس اُس نے
دعوےٰ کیا کہ عیسےٰ علیہ السلام نے محمد یا احمد کی خبر دی لیکن اصل پارکلی طوس ہے فقط
ہم کہتے ہین کہ محمد صلے اللہ علیہ وسلم پر معین اور وکیل ہونا بھی صادق ہے نہ روح القدس
یعنے جبریل پر جیسا کہ عیسائی دعوے کرتے ہین کہ فارقلیط سے روح مراد ہے
سوا عیسیٰ کے بعد حواریون پر ایک گھر مین اس طرح ظاہر ہوئی تھی کہ جس طرح کسی مین آکر
جن ظاہر ہوتا ہے اور کلام کرتا ہے کیونکہ عیسےٰ علیہ السلام کی اس بشارت کے بموجب اسی
بنی فارقلیط مین چند باتین ایسی ہین جو خاص آنحضرت مین پائی جاتی ہین نہ روح مین اور
یہ بشارت انجیل یوحنا کے چودھوین اور پندرھوین اور سولھوین باب مین ہے ۱۔ عیسیٰ
نے کہا ہے کہ مین باپ سے تمھارے لیئے فارقلیط مانگتا ہون یا مین تمھارے لیئے باپ
کی طرف سے بھیجون گا یا مین اگر نجاؤن گا تو فارقلیط تمھارے پاس نہ آے گا ان اقوال
سے ثابت ہوتا ہے کہ فارقلیط مین اور مسیح مین اور باپ مین مغائرت ہے حالانکہ نصاریٰ
کے اعتقاد کے موافق روح ابن یعنی عیسیٰ سے متحد ہے اسی طرح اس کو باپ یعنی خدا سے
اتحاد ہے پس روح کو عیسےٰ اور باپ کے ساتھ غیریت ناممکن ہے اس صورت مین عیسیٰ
کا باپ سے عین اس کے نفس کو یا خاص اپنے نفس کو مانگنا اور بھجوانا عقل کے خلاف ہے
بخلاف محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ اُن سے بالکل غیریت ہے تو معلوم ہوا کہ عیسےٰ نے
فارقلیط کے آنے سے حضرت کے آنے کی خبر دی ہے اسی طرح عیسےٰ علیہ السلام کا

یہ قول کہ مجھ مین اس کی کوئی چیز نہین صاف دلالت کرتا ہے کہ فارقلیط سے مراد محمد
صلی اللہ علیہ وسلم ہین نہ روح کہ وہ بعینہ عیسیٰ علیہ السلام ہین اور یہ لفظ غیریت چاہتا ہے
اور عیسیٰ اور روح مین غیریت نہین اور جبکہ روح عیسیٰ سے متحد اور عین ہے تو یہ کیسے راست
ہوسکتا ہے کہ مین اگر نجاؤن گا تو فارقلیط تمھارے پاس نہ آئیگا اس لیئے کہ عیسیٰ کا جانا عین
روح کا جانا ہے اور روح کا آنا عین عیسیٰ کا آنا ہے تو معلوم ہوا کہ جس فارقلیط کا آنا عیسیٰ کے جانے
پر موقوف ہے اُس کو عیسیٰ سے بالضرور غیریت ہے (۲) یہ جو اس بشارت مین عیسیٰ نے
فارقلیط کی نسبت کہا ہے مین نے تم کو اس کے آنے سے پہلے خبر کردی تاکہ جب وہ آئے
تب تم ایمان لاؤ اس سے ظاہر ہے کہ روح مراد نہین ہے کیونکہ روح پر تو حواری پہلے
ہی سے ایمان رکھتے ہین (۳) عیسیٰ فرماتے ہین فارقلیط آکر میرے لیئے گواہی دیگا
پس یہ گواہی دینا محمد صلی اللہ علیہ وسلم مین پایا جاتا ہے کیونکہ حضرت عیسیٰ کے رسول ہونے
کی گواہی دی ہے چنانچہ قرآن مین موجود ہے بخلاف روح کے کہ وہ عیسیٰ کے شاگردونپر
نازل ہوئی تھی سو وہ حضرت عیسیٰ کو پہلے ہی سے رسول جانتے تھے اُن کو روح کی گواہی
کی حاجت نہ تھی (۴) عیسیٰ نے جو کہا ہے کہ وہ عالم کو اس گناہ پر توبیخ و تشدید کریگا
یعنے سزا دیگا کہ وہ مجھ پر ایمان نہین لائے تو یہ صاف دلالت کرتا ہے کہ اس سزا
دینے والے سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم مراد ہین کیونکہ آنحضرت نے یہود کو جو عیسیٰ پر ایمان
نہ لائے تھے خوب سزا دی کہ مخالف لوگ بھی اس کا انکار نہین کر سکتے بخلاف روح کے کہ
اُس کا سزا دینا عیسیٰ کے منکرون کو کہین ثابت نہین نصاریٰ کی بھی کسی معتبر کتاب مین موجود
نہین اور نہ حواریون نے کسی منکر کو سزا دی کیونکہ وہ نہایت عاجز و مسکین تھے (۵) اور عیسیٰ
یہ جو اس بشارت مین فرماتے ہین کہ وہ میری پاکی اور بزرگی تم سے بیان کریگا پس پاکی
اور بزرگی بیان کرنا بھی محمد صلی اللہ علیہ وسلم مین پایا جاتا ہے کیونکہ حضرت عیسیٰ کے حق
مین جس قدر ان کی امت نے خیالات فاسدہ باندھ لیئے تھے اور ان کو جزو خدا بنا کر
پوجتے تھے ان کا انکار کیا اور عیسیٰ کی اور ان کی ماں کی پاکی بیان کی روح کا بھی عیسیٰ کا
پاکی بیان کرنا عیسائیون کی کتابون مین موجود نہین اور نہ حواریون سے ایسا ظہور مین آیا ہی

(۶) یہ جو مسیح نے کہا ہے کہ اسے میرا باپ میرے نام پر بھیجے گا اس قول مین اشارہ ہے اس مطلب کی طرف کہ وہ میری رسالت کی تصدیق کرے گا (۷) یہ جو مسیح نے کہا ہے کہ وہ کلام اپنی طرف سے نہین کرتا بلکہ جو سنتا ہے وہ کہتا ہے یہ مطابق ہے اس آیت کے وما ینطق عن الھویٰ ان ھو الا وحی یوحیٰ۔

آسمانی بادشاہت

انجیل متی کے چوتھے اور چھٹے اور نوین اور دسوین باب مین ہی کہ حضرت عیسیٰ اور اُن کے شاگرد سب ایک آسمانی بادشاہت کے آنے کی خبر دیتے تھے اور ان آیات سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ یہ بادشاہت حضرت عیسےٰ کے عہد تک ظاہر نہوئی سو اب ہم کہتے ہین کہ اس آسمانی بادشاہت سے کہ جس کے عیسےٰ علیہ السلام اور اُن کے حواری منتظر تھے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت مراد ہے کیونکہ آسمانی بادشاہت کے یہی معنے ہین کہ کسی نبی پر کتاب جس مین سب قسم کے احکام ہون بڑے زور اور شوکت سے نازل ہو کہ وہ نبی بزور شمشیر سرکشون کو اُن احکام پر چلائے اور جو اُنھین نہ مانے اوسے سزا دے جیسا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا نہ یہ کہ فقط بادشاہت دنیوی ہو جیسا کہ سلاطین کو حاصل ہوتی ہے اور نہ یہ کہ فقط احکام مسکنت اور عاجزی کے طور پر کسی نبی پر اوتارے جائین جیسا کہ عیسےٰ علیہ السلام پر نازل ہوے تھے بلکہ دونون چیزین مجتمع ہون کہ احکام آسمانی بھی ہون اور بادشاہت اور حکومت کے طور سے بھی ہون بعض نصارے بے انصافی سے آسمانی بادشاہت کے معنے حضرت عیسیٰ کی شریعت کا شائع ہونا مراد لیتے ہین سو یہ بالکل غلط ہے اس لیئے کہ آسمانی سلطنت کی کوئی بات شریعت عیسوی مین نہین پائی جاتی ہے تاکہ اس کا ظہور قرار پا جائے کیونکہ اول تو اس شریعت مین احکام سیاست اور حلت اور حرمت نہین ہین جیسا کہ اناجیل متداولہ کے مطالعہ سے خوب ظاہر ہوتا ہے اور اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جا ئے کہ اُن کے ہان احکام سیاست وحلت وحرمت ہین تو وہ آج تک عیسےٰ علیہ السلام کے عہد سے کبھی جاری نہ کیئے گئے نہ حواریون کے عہد مین نہ خود عیسےٰ علیہ السلام کے زمانے مین کبھی کسی زانی یا چور یا قزاق کو سزا دی گئی پھر اُس کا شیوع کب ہوگا اگر نصارے کی شوکت وحکومت کو شیوع شریعت عیسوی

قرار دیا جاوے تو اس زمانے سے زیادہ کبھی نصاریٰ کو شوکت و حکومت حاصل نہین ہوئی
پس اب بھی احکام آسمانی کہین جاری ہوتے نہین دکھلائی دیتے ہان پارلیمنٹ اور کمیٹیون
کے احکام جاری ہین جنکو بھی قرار نہین ہوتا اور ہر سال بہت روپے صرف کر کے نئے
قانون بدلتے ہین البتہ شریعت محمدی کے قوانین آسمانی ہین ہر ملک مین ہر قوم مین روز نزول
سے قیامت تک اُن پر عمل درآمد سزاوار اور ہیجا ہے اور نصاریٰ کے قوانین اپنی اٹکل
کے ہین تو ایک قوم کے موافق اور دوسری کے مخالف ہین اور اگر آسمانی بادشاہت سے
حضرت عیسیٰ کی شریعت کا شائع ہونا مراد ہوتا تو حضرت عیسیٰ انجیل کے اکیسوین باب ور
آیت ۴۲ مین ایک قوم سے اس سلطنت کی نسبت یون نفرماتے کیا تم نے نوشتون مین
کبھی نہین پڑھا کہ جس پتھر کو راج گیرون نے ناپسند کیا وہی کونے کا سرا ہوا یہ خداوند کی
طرف سے ہے اور تمھاری نظرون مین عجیب اسی لیئے مین تم سے کہتا ہون کہ خدا کی بادشاہت
تم سے لی جاوے گی اور ایک قوم کو جو اس کا میوہ لاوے دی جاوے گی جو اس پتھر پر گریگا چورا
ہو جاوے گا پھر جس پر وہ پتھر گرے گا اُسے پیس ڈالے گا انتہی اس قول سے یہ معلوم ہوتا
ہے کہ بادشاہت سے خود طریقۂ آسمانی مراد ہے نہ اُس کا شائع ہونا کیونکہ شیوع اس کا
ایک قوم سے لے کر دوسری قوم کو دیا جانا کچھ معنے نہین رکھتا اور آسمانی بادشاہت کا ایک
میوہ لانے والی قوم کو دیا جانا عرب پر صادق آتا ہے اور اُس کے بعد صاحب سلطنت
کی مثال ناپسند پتھر کے ساتھ دینا اور اس کا کونے کا سرا ہونا اور لوگونکی نظرون مین اس کا
عجیب معلوم ہونا پتھر مین یہ وصف ہونا کہ جو اس پر گرے گا چورا ہو جاوے گا اور جس پر وہ
پڑے گا چورا کر ڈالے گا خاص محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اشارہ کرتا ہے کیونکہ قوم
عرب تمام قومون کے نزدیک ذلیل و خوار تھی چنانچہ توراۃ کی کتاب استثنا باب ۳۲
آیت ۲۱ مین ان کی نسبت یون پیشین گوئی کی ہے اُنھون نے اس کے سبب سے جو خدا
نے مجھے غیرت دلائی اور اپنی واہیات باتون سے مجھے غصہ دلایا سو مین بھی اُنھین اس سے
جو گروہ نہین غیرت مین ڈالون گا اور ایک بے عقل قوم سے اُنھین خفا کرون گا انتہی پس
گروہ بے عقل اور جاہل سے مراد عرب ہین کیونکہ تمام جہان سے جاہل یہی لوگ تھے ان کے

جہان نہ علوم عقلیہ تھے نہ نقلیہ لکھنا پڑھنا بھی نہ جانتے تھے اور بتون کی عبادت کے سوا اور کچھ نہ پہچانتے تھے اور عرب مین بالخصوص آنحضرت اور بھی لوگون کے نزدیک ناپسند تھے کیونکہ نہ ان کے پاس مال و اسباب دنیوی تھا نہ کبھی ان کا کوئی باپ دادا بادشاہ ہوا تھا نہ ان کے باپ دادا حیات تھے گویا حضرت ناپسند پتھر کی مانند تھے اور لوگون کے نزدیک آپ کا تمام جہان کے لیئے رسول ہونا عجیب تھا اور باوجود یتیمی کے کہ آپکے باپ دادا بچپن ہی مین گذر گئے تھے اور بھائی بند اور قوم جہل مین گرفتار تھی ستھرے آداب اور نیک اور پسندیدہ وضعون سے بالکل واقف نہ تھے اُن کے درمیان مین آپ کی ذات بابرکات کمال حسن اخلاق اور نہایت آداب کی رعایت کے ساتھ ظاہر ہوئی اور باوجود اس بات کے آپ امی محض تھے بلکہ مکتب مین بیٹھے بھی نہ تھے مشکل علمون کی باریکیان واضح بیان سے ارشاد فرماتے تھے اور الفاظ کو یا وہ بھی معجز تھے کمال فصاحت سے ادا کرتے تھے اور کوئی بات خلاف عقل اور مروت کے آپ سے ظہور مین نہ آئی بلکہ جس نے آپ سے بیعت کی تو آپنے اس سے یہ عہد بھی کرایا کہ بعد ازین وہ شرک نہین کرے گا زنا نہین کرے گا اور اپنے بچون اور بچیون کو نہین مارڈالے گا اور احکام الٰہی سے مخالفت نہین کرے گا۔ رواہ البخاری ومسلم عن عبادہ بن صامت اور ملکی تدبیرین اور جنگ و صلح کے مقدمے اور سوا اسکے آپ کا ہر کام حکمت کے قاعدے پر جاری تھا پھر باوجود نہونے تعلیم اور تعلم کے کمال کو اس مرتبے کو پہونچنا بغیر تائید غیبی اور بدون تعلیم الٰہی کے ممکن نہین ہے اور یہی معنے پیغمبری کے ہین۔ پھر آپ کو اللہ نے کونے کا سرا بنایا یعنی خاتم النبیین کردیا چنانچہ صحیح بخاری و مسلم مین ابوہریرہ سے مروی ہی کہ آنحضرت نے فرمایا کہ میری اور پہلے انبیا کی مثال ایک ایسے محل کی ہے کہ تمام خوب بنا لیکن اس مین ایک اینٹ کی کمی تھی پھر اس محل کے گرد دیکھنے والے پھرنے لگے اور وہ اُس دیوار کی خوبی سے تعجب کرتے تھے مگر اس اینٹ کی جگہ خالی تھی سو مین نے اس اینٹ کی جگہ جو خالی تھی بند کی میرے ساتھ دیوار ختم کی گئی اور میرے ساتھ رسول ختم کیے گئے اور ایک روایت مین ہی کہ وہ اینٹ مین ہون اور مین ہی نبیون کا سلسلہ ختم کرنیوالا ہون پھر آپ پر

ختم نبوت کا بیان

جو گرا چورا ہو گیا اور جس پر حضرت چڑھ کر گئے اس کو بھی چورا کر ڈالا اور آپ کے بعد صحابہ جن ملکوں پر گرے سب کا انھون نے چورا کر دیا یہود اور نصارے کو قتل کیا روم اور شام اور ایران پر کمبل پوش عربون کا قبضہ ہو گیا پس یہ بشارت بجز محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اور کسی پر صادق نہین آتی خاص کر عیسےٰ علیہ السلام پر تو کسی طرح صادق نہین آتی کیونکہ اول تو عیسیٰ علیہ السلام کسی اور کی نسبت یہ فرماتے ہین جیسا کہ سیاق کلام سے ظاہر ہے دوسرے نہ تو حضرت عیسےٰ ناپسند پتھر کی مانند تھے کیونکہ نبی اسرائیل مین سے خاص داود علیہ السلام کی نسل مین سے تھے کہ جو تمام نبی اسرائیل مین معظم ومکرم تھی اُن کی قوم کسی طرح جاہل وحقیر نہ تھی جن سے کسی کو غیرت دلائی جاتی اور نہ عیسےٰ پر گر کے کوئی چورا ہوا چنانچہ یہود نے آپ سے کیا کچھ کیا اور کس طرح سے آپ پر گرے کہ آپ کو بقول نصارے چورا کر دیا اور اُن کا کچھ بھی ضرر نہوا اور نہ عیسےٰ علیہ السلام نے گر کے کسی کو چورا کیا جس طرح محمد رسول اللہ نے فتح مکہ مین اہل مکہ کو اور اس سے پہلے اہل خیبر وغیرہ کو گر کر چورا کر دیا اور نہ عیسے علیہ السلام کونے کا سرا ہوے جس سے مراد خاتم النبیین ہونا ہے اور نصارے کا یہ دعوے کہ عیسےٰ علیہ السلام خاتم النبیین ہین کہ اُن کے بعد اور کوئی نبی نہ آئے گا بالکل غلط ہے کیونکہ اہل کتاب اُن کے سوا اور نبی کا انتظار کرتے تھے جس کی موسےٰ علیہ السلام نے توریت کی کتاب استثنا کے اٹھارھوین باب کے درس ۱۸ مین خبر دی تھی کہ مین اُن کے لیئے ان کے بھائیون مین تجھ سا ایک پیغمبر قائم کرون گا یہود کہتے ہین کہ اس نبی موعود سے مراد یوشع بن نون ہین مگر یہ قول باطل ہے اس لیئے کہ یوشع کفو ومماثل موسےٰ کے نہ تھے بلکہ اُن کی حیات مین خادم رہے اور وفات کے بعد موکد اور موید اُن کی دعوت کے تھے اور حضرت موسےٰ کی شریعت کے تابع تھے نہ اُن پر نئی کتاب نازل ہوئی تھی نہ ان کی شریعت جدید تھی اور نصارے کہتے ہین کہ یہ بشارت عیسےٰ علیہ السلام کے لیئے ہے اور یہ بھی غلطی ہے اس لیے کہ حضرت عیسےٰ علیہ السلام کے زمانے مین بھی اس نبی کے جس کی یہ بشارت ہے علماے توریت منتظر تھے اور ان سے پیشتر بھی اہل کتاب کو سوائے مسیح کے ایک اور نبی کا انتظار تھا چنانچہ یوحنا نے اپنی انجیل کے باب اول مین لکھا ہے کہ جب حضرت یحیےٰ مبعوث ہوے تو یہود نے